OLZ

XLII / 5 MAI 1939

Notes on Ras Shamra Texts—IV

By Theodor H. Gaster.

I. *THE POEM OF KERET.*

8—9: Virolleaud reads

l(?)k etdb dšbʿ ym
lh šmnt bn um

This yields an exceedingly difficult sense. Accordingly, for *ym* I would propose the reading *(a)ḫm*, which is allowed by the traces, for cf. *aḫym* || *bn um*, I AB iv. 10—11, 14—15. *etdb* is Iftaʿal verbal noun of rt. *n-d-b*, used in the sense of „volunteer" (cp. Hebrew הִתְנַדֵּב). Thus, the meaning is

"Thine is the ready service of brethren sevenfold;
He hath eightfold kinsmen at his side."

For the general idea, cp. Ps. 110,3: עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ

10. *rś*. Cp. CT. XVIII, 27, 27: *rašû* || *rašâpu*, and South Arabian *h-r-ś* "impetum facere", e.g. Glaser 1571,4: *yhrś bhgrn*.

13. *mtrḫt*. Obviously, "newly-wed bride" || *ašt trḫ* (cf. Acd. *terḫatu*). There is point in the word *ypq* (from rt. *n-p-q*), for it suggests the idea of 'driving on to the streets'. Cp. in Aramaic נפקת ברא = Hebrew זוֹנָה.

25. *yrh* || *śph*. Cp. perhaps, Arabic وراء "nepos ex filio".

40. Perhaps, *ydrśhm d(rś)t*, with *d(rś)t* in line 59. For *drś b* . . . in the latter passage, cp. I Sam. 28,7; II Kings 1,2 etc.

71. *ḫtš* "silver". Cp. in the Cappadocian texts *ḫatum*, e.g. Contenau, Trente Tablettes XIV.

83—4: *dḫmś mgd(m) šdš yrḫm*. *mgd* must surely denote a period of time. Cp. Arabic غَدٌ "to morrow" and غَدْوًا "later" (Barth, Etym. Stud. p. 66), whence a primitive meaning "morning" may be postulated (cp. the similar development of Accd. *urru* and of Hebrew בקר in לפנות בקר). Then *yrḫm* will here mean literally "moons", in the sense of "nights", and be the counterpart of *śpśm* "suns", in the sense of "days". The whole will be a high-flown poetic phrase meaning "five daysprings, yea, six moons".

100—103a: *wyṣe trḫ ḫdš*
yb'r lšn ašth
lm nkr mddth.

It is now clear that Virolleaud's original translation must be abandoned, for (a) we now know that *trḫ* = Acd. *terḫatu* "bride-price", and that there is no question of Terach in this poem; (b) the rendering of *šn* by "Sin" involves a curious feminization of the deity; (c) the spelling *Šn* = *Sin* is not free of objection, and (d) the goddess Nin. Gal appears elsewhere in the RS texts as *Nkl* (Nikkal), so that the proposed equation *nkr* = *nkl* = *Nin. Gal* becomes impossible. Several scholars have already proposed alternative renderings[1]. The writer ventures here to contribute his own.

We start from the fact that in the parallel passage, line 189 the expression *wyṣe trḫ* is replaced by *wybl trḫ*, and must therefore

1) Dussaud, Découvertes de Ras Shamra, p. 102 follows Virolleaud. So too, substantially, Aistleitner, Die Keret-Legende, p. 3. The latest attempt is that of Albright, BASOR No. 71, p. 39, based on the combined work of the now familiar Albright-Ginsberg-Gordon syndicate. He renders: "And he (Krt) shall bring forth a new bride-price, / Burning (Heb. בער I) to claim (*lšn* from rt. *š-n-y* Accd. *šunnu*, Aramaic תַּנֵּי 'relate', the specific meaning being deduced from the development of the synonymous *ragâmu* in the sense of 'to claim'!) his wife, / And to acquire possession (*lm nkr* cf. verb נכר in Hosea 3, 2 וָאֲכַרֶהָ in this sense) of his beloved". I regret that I cannot accept this ingenious translation. To my thinking, the assumed meaning of *lšn* does not really stand up to criticism. In the first place, *ragâmu* does not mean "to claim" in any general sense, but only in the specific one of "to state a case in court". Secondly, *šunnu* is not a general synonym of *ragâmu*, but a specific one, i.e. it is parallel only to one specific sense of *ragâmu*, viz. "to recite, relate". Furthermore, I am somewhat uneasy about the metaphorical sense attached to בער. In OT (Psalm 39, 4), it requires אֵשׁ as a complement, and is used of embroiled feelings, but not of yearning passion. Lastly, the proposed rendering of *nkr*, though indoubtedly ingenious, is surely too recherché, depending, as it does, upon a single dagesh in the Masoretic text of Hosea 3, 2: וָאֲכַרֶהָ. It is true that the medieval Hebrew poet Kalir likewise postulated a root נכר "acquire", evidently derived from this passage (v. Wynkoop, Perush Mada'i in loc.), but such a root is not to be found in any of the cognate languages, whereas Arabic كَرَى and Hebrew כרה II, as well possibly as Sabaean אכרי "rent", supply a suitable root, if the dagesh be ommitted. Moreover, LXX's ἐμισθωσάμην suggests the reading ואשכרה. Samaritan Targum uses כרה, and cognate כור to render שכר in Gen. 43. 2, 5 (v. Kohut, Aruch Completum, s. v. III. 312a). I feel, in view of all this, that my own rendering is more straightforward.

possess much the same meaning. Now, the expression *wybl trḫ* is at once explicable from the Assyrian phrase *abâlu terḫata* which occurs three times in the Amarna Letters in the sense of "to produce the bride-price". The relevant passages are: (a) Winckler 17,48: *ana te-ir-ḫa-tim-ma li-še-e-bi-il*; (b) ib. 21,24: [*te*]-*ir-ḫa-tum ša Ni-im-mu-u-ri-*[*ia*] *a-bu-ka ša* [*ub-b*]*i-lu*; and (c) ib. 23,14: *Ma-ni-e tir-ḫa-ta ub-lu*. From this it is plain that *wyṣe trḫ* must mean "and he produces (cf. Hebrew הוציא כסף) the bride-price". The verb *w-b-l* expresses the payment from the point of view of the bride, or her relatives, to whom the money is brought, whilst the verb *w-ṣ-a* expresses it from that of the bridegroom who "carries it out" of his house, or *pro-duces* it. Analogous to the latter is the Assyrian use of the verb *etêqu* in this sense in Zimmern, Ritualtafeln, No. 61, ii. 10: *ter-ḫa-a-te ina muḫ-ḫi-šu tu-še-taq*.

Next, the words *lšn* and *lm nkr* are evidently synonyms in parallelism. The former will mean "to a second, i.e. another" (cf. II AB, ii. 6: *bym šn* = Hebrew בְּיוֹם שֵׁנִי, and cp. Assyrian *šanu*), and the latter "to a stranger" (Hebrew נֵכָר etc). Then, the verb *yb'r* will denote "they drive forth, remove", from rt. בער II. Taking the first line as the protasis, and the second and third as the apodosis, the sense will be:

"And if ever a man produce but recently
the bride-price,
Yet do they drive forth his woman unto
another,
Even his beloved unto a stranger."

The lines continue the description, given in the preceding verses, of the havoc caused by the military expedition. The sentiment is that which occurs so often, in similar contexts, in the Trōades of Euripides. This would have added point if, with Aistleitner, we take *zbl 'rsm yśu* in line 98 to mean "the bridegroom (cf. Acd. *zubullu* "Morgengabe") forgets (Heb. נשה) the wedding-couch", but even this is not absolutely necessary[1].

II. SS. 31, 35—6.

mśt'ltm mśt'ltm lreś agn.

I suggest that the construction here is identical with that in Judges 5, 30: רַחַם רַחֲמָתַיִם לְרֹאשׁ גָּבֶר. Presuming that *mśt'lt* means something like "scoop" or "ladle", the sense will be: "two ladle-fulls per basin".

III. A* VI. 20.

yšlš || *yḫrš.*

Whatever the complete context may mean,—and opinions differ,—it may at least be suggested that *šlš* is here the Accadian *šalâšu* "to furrow" || *ḫrš* "plough". For this word, cp. CH 71, 20; RA 17, 13a; Muss-Arnolt 1026a; Howardy, 272, 60.

IV. *Ṣrrt Ṣpn.*

I still believe that this means "omphalos of Mt. Ṣaphon (Casius)", conceived as one of the places where heaven was bound (*ṣ-r-r*) to earth. For Assyrian *ṣurru* directly applied to a mountain, see now Weidner, Neue Bruchstücke des Berichtes über Sargons 8. Feldzug, AfO XII, 145, line 99: *šadu zakru ša kima šêli paṭri zaqpu-ma, ḫurri naṭbak šade ruqu*[*te*] .....*-u ṣur-ru-uš-šu*, and cp. Thureau-Dangin, Sargon, p. 33, n. 7 and Meissner, OLZ 1916, 311, to which Weidner refers.

V. IV AB, ii. 32—3.

B'l-m depe . . .
Hd d'nn.

The second line clearly means "Hadad of the cloud(s)". Hence, in the first line, the word *epe* must equate with Arabic أفق and Accad. *upu* of the same meaning. The *-m* in *B'lm* is, of course, the now familiar *-ma*, not the suffix of masc. pl.

VI. RS. 8183 8201 (Syria 1937, 159f.).

There is still much work to be done on the subject of Ugaritic onomatology. I propose shortly to publish a list, with comparisons of all personal names found in texts so far published. Here are a few tentative contributions, confined to this document[1]:

Obv. 5: *Mnn.* Cf. *Mananu*, BE VI/1, 14, 25, CT VIII, 17a, 21;
Obv. 7: *Slyn*; Cp. *Sala*, *Saliia*, Ranke 141, and *Sali-ilu*, Bauer, 37.
Obv. 9: *Mll* (si vera lectio); Cp. *Malilu*, CT VIII 34a, 2; Langdon, Tablets from Kish, 14, 18.
Obv. 14: *Pndr*: Can this be the Homeric Πάνδαρος ?
Rev. 17: *Ezl*; Cp. *Izulu*, Ranke 112.
Rev. of 8201, 12—15: *Qqln*; Cp. *Kakkulanu*, K. 567.

I propose to follow these notes with a fifth series at a later date.

1) I now agree wholeheartedly that Terach, Asher, Zebulun and Ashdod have no place in the RS poems. But this fact does not destroy the Negebite hypothesis, which also takes account of other points.

1) Abbreviations: Bauer = Theo Bauer, Die Ostkananäer; Ranke = Hermann Ranke, Early Babylonian Personal Names.

Besprechungen.

Allgemeines.

Reche, Prof. Dr. Otto: **Rasse und Heimat der Indogermanen.** München: J. F. Lehmann 1936. (216 S., 113 Abb., 5 Ktn.) gr. 8°. RM 6.50; Lw. 8 —. Bespr. von J. Schwidetzky, Breslau.

Verf., bekannt als einer der überzeugtesten Vertreter der Nordhypothese in der Indogermanenfrage, stellt sich die Aufgabe alles zusammenzutragen, was zu deren Lösung beizutragen vermag. Der Rassenforschung wird dabei die entscheidende Rolle zugesprochen, auf Grund der Gleichung nordisch = indogermanisch, deren Allgemeingültigkeit nicht mehr erörtert wird. — Der erste Hauptteil, „die rassische Zusammensetzung der indogermanischen Völker", stützt sich im wesentlichen auf Günther, wiederholt also den Nachweis, daß sich bei allen indogermanischen Völkern in Vergangenheit oder Gegenwart Nordische finden lassen. Von den jungsteinzeitlichen Kulturen werden — der obigen Gleichung entsprechend — alle diejenigen als indogermanisch angesprochen, unter deren Trägern Nordische auftreten, also neben Schnurkeramik und Megalithkultur auch die Bandkeramik und mit ihr — dies allerdings mehr aus Gründen des kulturellen Zusammenhangs — die gesamte bemalte Keramik. Von diesem Standpunkt aus muß die Bestimmung der „Urheimat" der nordischen Rasse geradezu den Schlüssel zur Indogermanenfrage darstellen. Die Frage wird im zweiten Hauptteil auf zweierlei Weise angegangen: Vorneolithische Skelettfunde, an die sich die Nordischen anknüpfen lassen, sind vorwiegend aus West- und Mitteleuropa bekannt (Osteuropa lieferte bisher nicht andere, sondern so gut wie überhaupt keine Funde). Neuartig ist sodann der Versuch einer rassenphysiologischen Beweisführung, der darin gipfelt, daß die hellen Farben der Nordischen nur in dem kühl-feuchten Klima des eiszeitlichen Westeuropa entstanden sein könnten. Diese Beweisführung ist allerdings so lange nicht überzeugend, als man anerkennt, daß sich auch außerhalb des so umgrenzten Raumes hellfarbige Formen entwickelt haben, was Verf. selbst für die osteuropide (ostbaltische) Rasse tut. — Die Argumente der Osthypothese, die ja vorwiegend von Sprachwissenschaft und Ethnologie ausgehen und damit nicht in das engere Arbeitsbereich des Verf. fallen, werden nicht näher erörtert. Ein Teil derselben muß nach Verf. „schon deshalb falsch sein, weil er den rassenkundlichen Tatsachen widerspricht."

Für Geschichte und Kulturgeschichte des Orients von besonderer Bedeutung ist sodann der dritte Hauptabschnitt, der alle alten Kulturen (z. B. Altägypten, Sumer, die iranischen Frühkulturen, Yang-Schao-Kultur bis zur Mandschurei und Japan usw.) auf indogermanische Wanderungen aus Mitteleuropa zurückführt. Allerdings müssen diese dafür um mindestens ein Jahrtausend früher oder aber die Orientkulturen um ein Jahrtausend später angesetzt werden, als es bisher aus archäologischen Gründen geschah. Für die rassendiagnostische Deutung der „Skelettreste der Kulturträger", die den geschichtlichen Ausblick unterbauen helfen soll, wäre die exakte Unterscheidung der verschiedenen europiden Langschädelformen (Nordische, Mediterrane, Atlantomediterrane, Orientalide, Indide), die am Lebenden auf Grund von Farben und Weichteilbildung verhältnismäßig leicht, am Schädel aber um so schwieriger ist, die wichtigste Voraussetzung, die von der anthropologischen Forschung leider noch nicht erfüllt ist und auch nicht näher erörtert wird.

Das Buch ist getragen von Begeisterung. Es stellt ein wissenschaftliches Epos von den heroischen Leistungen der Indogermanen bzw. der nordischen Rasse dar, das alle Freunde heroischer Epen mit Freude begrüßen werden. Wer dagegen von Berufs wegen die Dinge von allen Seiten zu betrachten pflegt, wird an manchen Stellen der Beweisführung den Boden noch allzu unsicher finden.

Schneider, Alfons Maria: **Byzanz.** Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt. Beitrag von W. Karnapp. Berlin: Archäol. Inst. d. Deutschen Reiches, Abt. Istanbul, 1936. (X, 106 S., 10 Taf., 1 Kte.) 4° = Istanbuler Forschungen, Bd. 8. Bespr. von St. von Stepski, München.

Die vorliegende Abhandlung stellt als Band 8 der Istanbuler Forschungen ein wichtiges Glied in der Reihe der Arbeiten dar, die vom Archäologischen Institut des Deutschen Reiches ausgehen und als Endziel die möglichst lückenlose Topographie des mittelalterlichen Byzanz haben. Wie der Verf. im Vorwort sehr richtig hervorhebt, sind wir heute von einer Topographie von Konstantinopel noch weit entfernt. Und so handelt es sich in diesem Werk im wesentlichen um Einzelfragen, die er aus der Untersuchung von Texten und zum Teil auch aus eigenen Grabungen beantwortet.

An erster Stelle steht ein Abschnitt über das Martyrion der Heiligen Karpos und Papylos, den man wohl neben dem über das Forum Tauri als den überzeugendsten und gelungensten bezeichnen darf. In den Substruktionsbauten der aus dem 19. Jahrh. stammenden Kirche des Heiligen Menas erkannte der Verf. die Reste des Martyrions dieser beiden Hei-

ligen, wie er auch aus literarischen Quellen sehr einleuchtend nachweist. Erstaunlich ist hier, daß offenbar der Dromos mit 7,5 m höher ist als der von ihm eingeschlossene Kuppelraum, der eine Höhe von 5,7 m aufweist, und für welchen der Verf. auf Grund des Hinweises einer Quelle, er sei in Nachahmung der Grabesrotunde erbaut, den bisher in Konstantinopel unbekannten Typus der inneren Säulenstellung annimmt.

Auch die halbzerfallene Ese kapı mescidı (wir erfahren erst auf S. 58, daß sie auf dem Lageplan im Planquadrat C 8 zu suchen ist), wurde von Sch. neu aufgenommen, wovon ein Grundriß und Aufrißskizzen zeugen.

Weiterhin folgt eine schöne zusammenfassende Behandlung der byzantinischen Mauertechnik.

Daß die Toklu dede mescidı, deren Fresken, wohl aus der 1. Hälfte des 14. Jahrh., mit viel Sorgfalt beschrieben werden (wobei wir allerdings bedauern, daß davon wie von den Freskenresten der Ese kapı mescidı keine Reproduktionen beigegeben sind), sich auf C 1 des Lageplanes befindet, sehen wir auch wieder erst S. 78.

Sehr wichtig ist der Abschnitt über das Forum Tauri, den größten Platz nicht nur von Byzanz, sondern aus der ganzen uns bekannten Antike. Manches bleibt hier aber etwas unklar. Wenn die via triumphalis vom Bus zum Kapitol, von da zum Philadelphion und von dort zum Taurus verlief (vgl. S. 17 und 20), so fällt es schwer, das Kapitol rein nördlich vom Taurus anzusetzen, da in diesem Falle die Prozession eine regelrechte Schleife beschreiben müßte. Die Möglichkeit, daß auf dem Säulentor die beiden Theodosios-Söhne ohne ihren Vater dargestellt waren, ist vielleicht doch nicht von der Hand zu weisen, da ja auf dem Platz davor die Reiterstatue des Theodosios stand. S. 20, Z. 3 muß wohl statt „Niketas" Kedren gelesen werden, denn Niketas hat an der angegebenen Stelle nur ἐν τῷ Ταύρῳ.

Über die Basilika und ihre Zisterne handelt das nächste Kapitel, in welchem aus der bekannten Lage der cisterna basilica (Yerebatansaray-Zisterne) an Hand der literarischen Quellen die Basilika lokalisiert wird.

Der Abschnitt über die Zisterne des Aspar stützt sich meist auf Vermutungen und kommt zu keinem endgültigen Ergebnis.

In den Bemerkungen zu den beiden neuaufgedeckten Mosaiken der Sophienkirche (in der Anmerkung S. 33 bedeutet „W." übrigens Whittemore, der diese Mosaiken freilegt), ist es nicht ganz klar, was für ein Unterschied zwischen ὡραία πύλη und βασιλικὴ πύλη besteht. S. 32 heißt es: „. . . das Mosaik befand sich über der ὡραία πύλη, die auch nicht mit der βασιλικὴ πύλη identisch ist", S. 33 aber: „. . . wir erfahren, daß die . . . Flügel der Kaisertür mit Silber beschlagen waren, weshalb sie im Text auch ὡραῖαι πύλαι genannt werden."

Mehrere Abschnitte bringen Korrekturen zu Mamboury-Wiegands Werk über die Kaiserpaläste. Als erster ist hier der Aufsatz über den Leuchtturm der Seemauer zu nennen (der Beitrag von W. Karnapp zu dem vorliegenden Werk), der bei Mamboury-Wiegand nur ganz kurz behandelt ist. Eine weitere Ergänzung stellt auch der Gesamtplan der Kaiserpaläste dar, den man bei M.-W. so sehr vermißte und der hier, ohne ein Wort der Erläuterung als Tafel 10 beigegeben, nicht sehr brauchbar ist, da die darauf verwendeten Siglen nicht aufgelöst werden. Auch Karnapp verzichtet darauf, die Lage des von ihm beschriebenen Turmes an Hand dieses Planes anzugeben, und auf Schneiders Lageplan ist der Turm ebenfalls nicht ausdrücklich verzeichnet.

Mißverständlich ist, wenn wir S. 9 oben lesen: „zwischen Turm und Mauer besteht kein Verband. Der Turm ist unverbunden vorgesetzt." Dagegen Mitte derselben Seite: „Die Rückwand des Turmes wird von der Seemauer gebildet." Um einen Irrtum muß es sich auch wohl handeln, wenn K. S. 12 sagt, das 3. Geschoß liege nur 2,50 m höher als das 2., während er S. 11 dessen Höhe bis zum Tonnenscheitel mit 3,22 m angibt.

Auch die Abschnitte „Der Bukoleonpalast und die kaiserliche Landungstreppe" sowie „Das Fußbodenmosaik in der Aya Sofya" sind Berichtigungen zu M.-W. Im letzteren Kapitel tritt Sch. der allzu phantastisch-kosmischen Deutung dieses Mosaiks durch Unger entgegen, indem er es wohl mit Recht als das sogenannte Omphalion erkennt, auf dem sich ein Teil der Liturgie abspielte.

Nach diesen mit großer Sach- und Quellenkenntnis durchgeführten Einzeluntersuchungen folgt ein Verzeichnis griechischer Kirchen nach 1453, das aus verschiedenen Listen des 16. und 17. Jahrh. zusammengestellt und sehr aufschlußreich ist. Man vermißt hier nur die Angabe des Planquadrates (soweit natürlich die Kirche noch erhalten ist), wodurch die Orientierung wesentlich erleichtert würde.

Unter Nr. 7 ist die auf Planquadrat D 3 als Panagiotissa bezeichnete Kirche zu verstehen, wie wir weiter unten auf S. 68 erfahren. Nr. 27: ἅγιος Γεώργιος, bei Samatyakapı ist identisch mit der Kirche Γεώργιος ἐν τῷ Κυπαρισσίῳ (auf dem Plan: Γεώργιος τοῦ Κυπαρισσίου), wie aus S. 59 hervorgeht. In diesem Verzeichnis fällt auch etwas störend auf, daß Tor-Namen usw. dort türkisch, auf dem Plan aber nur griechisch angegeben sind.

Nach einer interessanten Übersicht über die archäologischen Karten von Konstantinopel

folgen Bemerkungen zu dem beigegebenen topographisch-archäologischen Plan, für dessen Herstellung der Verf. sich der Unterstützung der Stadtpräfektur erfreuen konnte. In diesen Bemerkungen sind dankenswerterweise die Planquadratbezeichnungen fast überall angegeben, sie fehlen nur bei einem Teil der Zisternen. In 4 Abschnitte gegliedert, werden die archäologisch wichtigen Punkte von Byzanz zusammengefaßt: Kirchen, Paläste, Zisternen und sonstige Fundorte. Wenn diese Liste auch wohl nicht viel Neues bringt und auch die Planskizzen meist anderen Werken entnommen sind, so stellt sie doch eine sehr wertvolle Zusammenstellung dar, um so mehr als bei jedem Gebäude die einschlägige topographische Literatur verzeichnet ist.

Vielfach entsteht dadurch, daß bei den übernommenen Zeichnungen die Beschriftungen fortgelassen sind, die Möglichkeit zu Mißverständnissen, so Abb. 39, wo mehrere der eingezeichneten Kreise, die allgemein Kuppeln bedeuten, nur Wölbungen darstellen sollen, was in Ebersolts Original auch gekennzeichnet ist, und Abb. 44, wo die Buchstaben und Zahlen der Zeichnung, die einem Aufsatz Ungers entnommen ist, überhaupt nicht erläutert werden. S. 60 stellt der Verf. vielleicht etwas zu viel Anforderungen an die türkischen Kenntnisse seiner Leser: das „Askerî müze" ist das Armeemuseum. S. 61 wird das Kyra-Martha-Kloster mit der heutigen Sekbanbaşı mescidı gleichgesetzt, während auf dem Plan beide Gebäude sich gegenüberstehen.

Neben einem ausführlichen deutschen, griechischen und türkischen Index ist das Werk mit zahlreichen Abbildungen von Grund- und Aufrissen, mit Planskizzen und dem eben erwähnten topographisch-archäologischen Stadtplan nach dem Stand der Forschung von 1935 sowie mit 10 Tafeln ausgestattet. Jedem, der sich für die Topographie des mittelalterlichen Byzanz interessiert, bietet es eine reiche Fülle wertvollen Materials, für dessen mühevolles und von reicher Belesenheit zeugendes Zusammentragen dem gründlichen Kenner der Archäologie von Konstantinopel reicher Dank gebührt.

Gundert, Wilhelm, **Schubring,** Walther, u. Rudolf **Strothmann: Die religiösen Kräfte Asiens.** Nationale und übernationale Religion in Japan (W. Gundert). Die brahmanische Kultur im heutigen Indien (W. Schubring). Die geistigen und politischen Kräfte des Islam im Vorderen Orient (R. Strothmann). Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1937. (48 S.) 8°. RM 2.80. Bespr. von Joh. Witte, Berlin.

Dies Heft enthält drei Vorträge: 1. Wilhelm Gundert: Nationale und übernationale Religion in Japan. 2. Walter Schubring: Die brahmanische Kultur im heutigen Indien. 3. Rudolf Strothmann: Die geistigen und politischen Kräfte des Islam im Vorderen Orient. Zu den Vorträgen über Indien und den Islam will ich nur dies bemerken, daß beide aus reichem Wissen in wirklich überlegener Sachkenntnis ohne jede Sensation die Dinge zur musterhaften Darstellung bringen, soweit das im Rahmen so kurzen Raumes möglich ist. Zur Orientierung können beide warm empfohlen werden. Das Interesse an diesen Fragen der fremden Länder scheint ja, gottlob, bei uns im Wachsen zu sein. Was nun den Vortrag von Gundert anlangt, so gilt von ihm natürlich das Gleiche, was von den beiden anderen gesagt worden ist. Er schildert in klaren Linien auf Grund der großen Kenntnisse, die dem Verfasser eigen, die religiösen Zustände in Japan. Die ziemlich primitive Naturreligion des Schintoismus, die durch das Dogma von der Gottentstammtheit des japanischen Kaiserhauses aber bis heute für den Staat sehr große Bedeutung hat, ist überbaut worden von dem feingeistigen Buddhismus, der sich im Laufe der Jahrhunderte mit dem Nationalkult ausgesöhnt hat. Der Buddhismus kann das, weil er als Pantheismus alle niederen Religionserscheinungen einfach als Vorstufen seiner höchsten Wahrheit deutet und gelten läßt. Gundert schildert richtig, wie gering im Grunde heute der religiöse Gehalt des Schinto von den gebildeten Japanern gewertet wird. Er meint auch, daß der Regierung „an dem ganzen Religionsbetriebe" nichts liege. (Dem Staat) „ist lediglich daran gelegen, das Bewußtsein von der Göttlichkeit des Kaiserhauses und der Heiligkeit des mit seinem Boden verwachsenen japanischen Volkstums zu hüten." Gewiß, das mag richtig sein. Aber wie will man den Glauben an die Göttlichkeit des Kaiserhauses dem Volke erhalten ohne starke, religiöse, wirklich ernst religiöse Grundlage? Das ist eine sehr schwierige Lage für die Regierung, zumal viele Japaner an die Göttlichkeit des Kaiserhauses in Wirklichkeit nicht mehr glauben, so wenig wie an die Götter des primitiven Schinto. Und nun kommt, wie Gundert richtig kurz erwähnt, der große Einfluß der religionsfeindlichen, aus dem Westen nach Japan eingeführten Strömungen hinzu, die eine große Gefahr für die innere Entwicklung des großen Volkes sind! Und auch das Christentum, dessen ideenmäßigen, großen Einfluß Gundert zugibt, wenn er auch meint, daß die kleinen Kirchen als Organisationen noch wenig Bedeutung haben, vermehrt zunächst, so vielen Segen es auch, wie die Regierung oft genug anerkannt hat, dem Volke gebracht hat, die Schwierigkeiten der religiösen Lage. Denn das Christentum kann sich faktisch nicht so wie der pantheistische Buddhismus mit dem Kaiserkult und dem nationalen Schinto als

Vorstufe einverstanden erklären. Es gibt da scharfe Spannungen. Und auch die Erklärung der Regierung, daß der Staatsschinto keine Religion sei, hat die Lage nicht geklärt. Auf diese Fragen geht leider Gundert nicht ein. Aber ich möchte doch auf sie hindeuten. Genug: Alle drei Vorträge sind sehr wertvoll zur Beurteilung dieses Ausschnitts aus dem großen Völkerleben.

Abdul-Fady (Arthur T. Upson): **High Lights in the Near East.** Reminiscences of nearly 40 years' Service. London: Marshall, Morgan & Scott [o. J.]. (128 S., zahlr. Abb.) kl. 8°. 2 s. 6 d. Bespr. von E. Pritsch, Berlin-Schlachtensee.

Der Verfasser gibt im vorliegenden Buche eine Art Rechenschaftsbericht über seine Lebensarbeit im Dienste der Nile Mission Press. Sein Buch ist, wie er selbst im Vorwort betont, weder eine gewöhnliche Selbstbiographie, noch eine Geschichte der britischen Pressemission in Ägypten, sondern beabsichtigt, "to set forth my reminiscences of striking spiritual impulses, guidance, etc., which have been to me 'High Lights' illuminating a difficult path in difficult lands". Das persönliche religiöse Erleben des Verfassers und seine missionarischen Interessen stehen daher durchweg im Vordergrunde, so daß das Buch für den Orientalisten verhältnismäßig wenig bietet. Allgemeinerem Interesse werden die Mitteilungen über Sir William Willcocks (S. 89ff.) begegnen. Das lapidare Verdammungsurteil, das der Verfasser über die türkische Schrift- und Kleiderreform fällt (S. 20, 118), wird der tiefen Problematik der neutürkischen Europäisierungspolitik nicht gerecht.

Ägyptologie.

Brunner-Traut, Emma: **Der Tanz im alten Ägypten.** Nach bildlichen und inschriftlichen Zeugnissen. Glückstadt: J. J. Augustin 1938. (91 S., 41 Abb.) 4° = Ägyptologische Forschgn. Heft 6. RM 12 —. Bespr. von Siegfried Schott, Heidelberg.

Das Verständnis der altägyptischen Bilder von Tanzenden wird dadurch erschwert, daß der Tanz selbst, seine Darstellung und beider Umgebung eigenen Regeln unterliegen, die erst herausgearbeitet werden müssen. Der Tanz beansprucht seine Welt, die sich im Kult und als Kunst aus der alltäglichen erhebt und sie in ihren Bann schlägt. Sein Schwung führt hierbei zu Bewegungen, die durch Rhythmus, Abfolge und Weite die Grenze des sonst Maßvollen überspringen und sprengen. In den Bildern vom Tanz kommt ein Weiteres hinzu. Die Zeichenkunst kann die ihr gestellte Aufgabe nur durch Figuren, die dem Wagnis des Tanzens in nichts nachstehen, erfüllen. Erst die Summe der Stellungen und alle sie verbindenden Bewegungen ergeben den Sinn und die Eigenart eines Tanzes. Wie kann dies ein Künstler in einem einzigen Bilde festhalten? Er muß einen Augenblick herausfinden, der den Tanz im Schwunge zeigt und sowohl Maß wie Ungestüm vermittelt. Dazu muß er sich an Bewegungen versuchen, die den Kanon des Sitzens, Stehens und Gehens überschreiten. Beim Gruppentanz muß er diese Figuren so reihen, daß sich die Bewegtheit nicht aufhebt, sondern im Neben- und Gegeneinander, im Paartanz und zwischen mehreren Gruppen steigert. So wird in den Bildern mit dem, was sie abbilden, und dadurch, wie sie es darstellen, eine Fülle von Eigenheiten gegeben, die mit immer mehr Einzelheiten herausfordern, sich mit ihnen zu befassen. Durch die Umgebung, in der sie erscheinen, werden sie noch seltsamer. Der Tanz ist nicht auf „Vergnügungen" beschränkt, unter denen man ihn gern abzuhandeln pflegt[1]. Bilder von Tänzen finden sich gerade dort, wo wir sie nicht suchen würden. In die Kulträume der Gräber geraten sie nicht etwa als Gemälde, die an das schöne Leben lediglich erinnern oder es zauberhaft wiedererwecken sollen, was für sich schon merkwürdig genug wäre. Die Tanzenden selbst kamen auf die Friedhöfe, wo bei festlichen Anlässen in nächster Nähe der Toten getanzt wurde. Dies hat seine Ursache nicht allein darin, daß der Grabkult in einer weltlicheren Feierlichkeit vor sich ging. Die Tänze selbst galten — wie ja sogar die Trunkenheit — als von einer Gewalt bewegt, die — wenigstens in den Blütezeiten der ägyptischen Geschichte — nicht von den Gräbern ausgeschlossen werden brauchte. Wer dem nachgeht, findet schnell Bestätigung in den zum Tanz gesungenen Liedern. Noch heute kann man auf ägyptischen Friedhöfen Frauen sehen, die allein und in Gruppen während der Begräbnisse singend und Handtrommeln schlagend tanzen. Dieser Tanz verläuft in einer entrückten Feierlichkeit, die auch den Unbeteiligten ergreift und eine Frage nach seiner Angemessenheit an dieser Stelle, ja nach seinem Sinn nicht aufkommen läßt.

Frau Brunner-Traut versucht in ihrem Buche „Der Tanz im Alten Ägypten" eine Grundlage zum „Verständnis seines Wesens" zu schaffen, was ihr deshalb in besonderer Weise wert erscheint, weil sie in dieser Kunst die „vielleicht unmittelbarste Lebensäußerung eines Volkes" (S. 7, 13) erkennen will. Sie hat das in den Veröffentlichungen weit verstreute Material umsichtig bearbeitet und hierbei die Gelegenheiten zur Klärung auch entlegener

1) Für das Verständnis der kultischen Bedeutung des ägyptischen Tanzes grundlegend ist das Buch H. Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs. Der dort aufgezeigte „Kultlauf" (Brunner-Traut, S. 10) dürfte auf die Herausbildung des ägyptischen Tanzes einen entscheidenderen Einfluß gehabt haben, als dies nach der besprochenen Arbeit den Anschein hat.

Einzelfragen genützt. Es kommt so ein reiches, oft neuartiges Bild zustande, zu dessen Fülle vielfach musikwissenschaftliche Kenntnisse beigetragen haben. Zwar werden verschiedentlich Sätze aus van der Leeuws Buch über den Tanz, die gerade hier überprüft werden könnten, als gesichert hingenommen (S. 13, 59, 81f.). Doch bewahrt die sachliche, gelegentlich nüchtern anmutende Beurteilung des Befundes davor, Vermutungen zu folgen, die sich altägyptisch weder aus Bildern noch aus Texten stützen lassen (S. 59 Anm. 1 auch gegen van der Leeuw). Schon auf einigen der ältesten bemalten vorgeschichtlichen Tongefäße finden sich Bilder von Tanzenden (S. 11). Sie können als „Vorstufe" (S. 12) gelten, bleiben jedoch zunächst für die Frage nach ihrem Sinn und Ursprung unergiebig[1]). Der „plötzlich seit der 4. Dynastie vor uns tretende Tanz ist von hoher Kultur durchdrungen" (S. 13). Schon damals dürfte sich der ägyptische Tanz von dem „Fremdvölkertanz" (S. 72ff.) unterschieden haben, doch kaum, wie hier gemutmaßt wird, als nicht mehr „spontane, unmittelbare Tanzbewegung" (S. 81). Auch heute noch tanzt der Nubier in Ägypten dieselben, sehr gekonnten, seinem Temperament entsprechenden Figuren, ein Umstand, der gegenüber Versuchen, Erscheinungen einer hohen Kultur als natürliche Weiterbildung „primitiver" Nebenformen derselben Kunst zu erklären, noch bedenklicher stimmen kann. Der altägyptische Tanz entspricht der Welt, in der er erscheint, und folgt seinen eigenen Gesetzen. Auch die Erwägung, daß in den „Tänzen bei der Totenprozession" ein „magischer Sinn" nachlebt (S. 13), kann aus dem altägyptischen Befund kaum gestützt werden. Lieder, die in diesen Zusammenhang gehören, sind schon in den Pyramidentexten erhalten. Nichts spricht dafür, daß sie „den Übergang ins Jenseits erleichtern sollen" (ibd.). Was so gedeutet werden könnte, die „Verklärung" des „Scheidens" (*šm*) als „Ankommen", des „Entschlafens" als „Erwachen", des „Sterbens" als „Leben"[2] in einer anderen Welt, dürfte in derselben Weise geäußert worden sein, wie ähnliche Bilder unserer christlichen Welt, wenn sie sich hier auch noch unmittelbar an den Toten zu wenden scheinen. Frau Brunner-Traut nimmt selbst verschiedentlich gegen ähnlich herangezogene Erklärungen Stellung (S. 29, Anm. 4, S. 57, Anm. 10/12, S. 68, Anm. 9) oder übergeht sie als für die Beurteilung der in jedem Falle „dem realen Leben" entnommenen „Motive der Wandbilder" (S. 14) belanglos. Der Tanz diente beim Grabe wie im Tempel einem Gefühl der Erhebung. Er ist eine Betätigung, die wir zwar nicht so kennen, die aber doch — wie heute der Gesang — dem Ernst und der Feierlichkeit von Ort und Stunde entsprach.

Ungemein vielgestaltig ist das Bild, das sich aus der Zusammenfassung der bekanntgewordenen Darstellungen und Nachrichten ergibt. Verschiedenartig ist zunächst, so wie er dargestellt wird, der Tanz selbst. Neben gemessenen, feierlich gehaltenen Bewegungen — dem „strengen" Tanz des Totenkultes (S. 14ff., 25, 59) — finden sich weit geschwungene — der „akrobatisch-ekstatische Tanz beim göttlichen Kult" (S. 23, 39, 48ff.) —, die in das Bild übersetzt zu erstaunlichen Figuren geführt haben. Neben der hierbei geübten Reihung, welche die ganze Tanztruppe in derselben Bewegung erscheinen läßt und gerade dadurch die Rhythmik des Schwunges verstärkt, finden sich Bilder Figuren tanzender Paare im „reigenartigen" Tanz (S. 21, 26, 27, 52, 56, 78) und Gruppen, die sich doch nur scheinbar „regellos" zu- und gegeneinander bewegen (S. 27ff., 42). Vielgestaltig sind auch die im Bilde festgehaltenen Bewegungen, bei denen der ganze Körper, ja noch das — früh durch Kugeln (S. 23f.) oder Scheiben (S. 24, Anm. 10) beschwerte — Haar, mitgerissen werden kann, das Erheben und Drehen der Glieder, das Springen und Stampfen, das Rückwärtsschreiten (S. 42, Anm. 3), eine Vielzahl von Gesten und Fingerstellungen, die in einigen Bildern an östliche Tanzkunst erinnern und hierbei häufig in das Fingerschnalzen (S. 23, 39, 48) überleiten, das heute im orientalischen Tanz sehr ähnliche Fußbewegungen begleitet. Vielfältig ist auch die beim Tanzen getragene Tracht und Kleidung von Bändern (das „Kreuzband" S. 15) und Röckchen bis zum weiten schleierartigen Gewand (S. 15, 61ff.), vom Perlengürtel (S. 65) bis zum bunten Schurz mit altägyptisch einzigartigen Mustern (S. 27, 48, 51, 60 Anm. 1). Vielfach sind die Gelegenheiten, bei denen getanzt wird, wobei freilich aus den genannten Gründen Bilder aus dem Grab- und Tempelkult überwiegen. Es ist nicht verwunderlich, daß unter den Kulttänzen die des Kultes der Göttin Hathor vorherrschen (S. 22ff., 27f., 39, 40ff., 48). Gilt doch sie als die Göttin, deren „Herzensbedürfnis das Tanzen ist"[1]. Ihre Lieder ertönen

1) Das Material ist neuerdings wieder durch H. Winkler, Rock-Drawings of Southern Upper Egypt Bd. I (S. 28, 31) erweitert worden.

2) Pyr. 1006, 1975 als „Lied" der tanzenden „Seelen von Buto" zum Abschluß der Totenklage (1009 a, 1978 a).

1) Rapport sur les Fouilles de Médamoud, É. Drioton, Inscriptions, S. 27 in einem Liede zu einer Reihe von für die späte Form des Kulttanzes

auch bei den Festlichkeiten der Friedhöfe, ein Umstand, der sich daraus, daß sie zugleich als „Gold" und „Malachit" zur Herrin der Wüste geworden ist, erklärt, was z. B. in Theben auch das Auftreten ihrer Tänzerinnen im Kult der Nekropole begründet. Bei diesen Kulttänzen werden auch Symbole bewegt und geschwungen, die nur zum Teil als Klappern (S. 30) oder Rasseln dienen, häufig jedoch wie Spiegel (S. 22), Wurfhölzer (S. 30), Gazellenkopfstäbe (S. 29) oder hölzerne Nachbildungen von Sistren (S. 30) nicht nur dazu bestimmt gewesen sein dürften, „die schönen Kurven der graziös bewegten Arme weiterzuschwingen" (S. 29), sondern als Scheingeräte genügten, in schöner Weise den Sinn des vorgeführten Tanzes anzudeuten. Wir müssen uns hier versagen, diesen Reichtum an Formen und Gestalten über einige Andeutungen hinaus auszumalen. Er ist in der vorliegenden Abhandlung sowohl in der Schilderung wie in der vorzüglichen Auswahl reichlich beigegebener Bilder gewahrt und kann verhältnismäßig leicht ergänzt werden. Aufschlußreich wirken auch sprachliche Erörterungen und die Zusammenstellung von Beischriften der besprochenen Bilder am Ende des Bandes. Sie sollten durch Nachrichten aus Texten ergänzt werden.

Bei der Ordnung des reichen Stoffes hat Frau Brunner-Traut jeder der drei großen Epochen der ägyptischen Geschichte einen besonderen Abschnitt gegeben und so die Behandlung aller Einzelfragen unter diese Abschnitte aufgeteilt. Auf diese Weise sind nun Themen, die man — wie etwa die Hathortänze — gern in einem Zuge behandelt sähe, über das Buch verstreut. Tänze, die allem Anschein nach „in die Vorgeschichte zurückgehen, in die Zeit des Reiches von Buto" (S. 58f., vgl. S. 43) können eingehend erst im dritten Hauptteil behandelt werden. Doch wird durch die geübte Methode ein gegenüber der landläufigen Auffassung fester Überlieferung erstaunlicher Wandel deutlich sichtbar. Besonders auffallend ist dies gerade bei den Tänzen, die der „Erheiterung" (*šḫmḫ-'ib*) dienten. Sie erscheinen als besondere gepflegte Kunst, die sich von allen anderen Tanzarten abhebt, überhaupt erst als „der schöne Tanz beim Gastmahl" (S. 61ff.) mit dem Beginn des Neuen Reiches in einer Weise, die keine Anknüpfung an die alten feierlichen Tänze des Alten Reiches bei ähnlichen Anlässen gestattet, zumal da diese Tänze in der Zeit des Mittleren Reiches mit einigen wenigen Ausnahmen aus den Gräbern verschwunden sind (S. 37). Neu sind die „von Asien eingeführten Musikinstrumente" (S. 63), neu ist auch, daß man mit ihnen tanzt. Durch Haartracht (S. 70f.) und Hautfarbe sind nun viele der Tänzerinnen als Mädchen aus der Fremde gekennzeichnet, nachdem schon im Mittleren Reich (S. 46) Asiatinnen und Nubierinnen aufgekommen sind, und schon im Alten Reich gerade Zwerge „aus dem Geisterlande" (S. 34) das Herz des Königs „erfreuen und erheitern". Den Tanz allein — sie haben nicht etwa „ihre Instrumente beiseite"gelegt (S. 63) — führen nun junge, meist unbekleidet dargestellte Mädchen vor. Ebenso plötzlich, wie diese schönen Gruppen auf den Wandgemälden der Gräber erscheinen, verschwinden sie wieder. Zwar lassen sich einige Beispiele auch dieses Tanzes noch aus der Nach-Amarnazeit finden[1]. Während sie jedoch bis unter Thutmosis IV. in kaum einem Grabe fehlen, sind sie jetzt selten geworden und stehen, wo sie noch einmal vorkommen, in einem anderen Zusammenhang. Sie verschwinden vor einem strengeren Totenkult[2] zusammen mit den Festen ihrer Göttin aus den Gräbern, obwohl sicherlich in Häusern und Schenken auch später noch getanzt worden ist (S. 47, Anm. 1). Der Kult einer Blütezeit hatte ihre Abbildung in den Gräbern gestattet, ja gepflegt und so die schönsten, künstlerisch bewegtesten Bilder von Tänzen dorthin gebracht, wo sie alle Zerstörung besser als irgendwo sonst überdauern konnten. Frau Brunner-Traut hatte inzwischen Gelegenheit, in Ägypten selbst ihr Buch zu überprüfen. Sie wird in Sakkara die in der Selim Has-

beachtenswerten Reihe von Tänzerinnen und ihrem Orchester.

1) Vgl. (zu S. 68), vor allem die von J. Vandier d'Abadie, Revue de l'Égyptologie Bd. 3, S. 29 (Abb. 2) und S. 31, Abb. 4 herangezogenen Bilder. Ein weiteres unveröffentlichtes Bild — ein nach der Art der 18. Dynastie neben einer Lautenspielerin tanzendes Mädchen — findet sich in Theben, Grab 134.

2) Daß hier nicht etwa „Priesterherrschaft" ein „haltloses Volk" zügelt (S. 47, Anm. 1), zeigen die freimütigen „Lebensgrundsätze eines Amonspriesters der 22. Dynastie", deren Verständnis wir H. Kees (ÄZ 74, 73ff.) verdanken. Allem Anschein nach wird nach der Amarnazeit der Kult des Gottes Amon zwar in den Tempeln wieder hergestellt. In den Gräbern weicht er jedoch dem Osiriskult — in seiner memphitischen Gestalt —, der, wie es H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton S. 21ff., 31, 82ff gezeigt hat, keine lauten Festfeiern duldete. Zu beachten wären in diesem Zusammenhang auch die zuletzt von A. Scharff, ÄZ 74, 41ff. behandelten Reliefs der Spätzeit. Hier scheint eine Tanzkunst, deren Pflege nie abgebrochen ist (eine „Hathorsängerin" läßt sich noch in der 19. Dynastie im Grabe ihres Gatten — Theben, Grab 219, Ch. Maystre, La Tombe de Nebenmât, Mém. de l'Inst. franç. Bd. 71, Taf. 6 — die Doppelflöte der Tanzorchester spielend darstellen), noch einmal in den Bereich der Gräber zu geraten.

sanschen Grabung neu gefundenen Muu-Tänzer aus dem Alten Reich gesehen und in Theben festgestellt haben, daß z. B. Grab 129 dank der Altertümerverwaltung geöffnet ist, daß sich das S. 50, Anm. 5 erwähnte Bild in Grab 134 befindet, daß aber im ganzen ihre schöne Arbeit das für die Beurteilung des altägyptischen Tanzes Wesentliche zusammengetragen hat und sich gegenüber den Denkmälern und einem erweiterten Material bewährt.

O'Leary, de Lacy: The Saints of Egypt. London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York: The Macmillan Company 1937. (IX, 286 S.) 8°. 12 s. 6 d. Bespr. von Walter Till, Wien.

Den Hauptteil dieses Buches bildet ein alphabetisches Verzeichnis der in der koptischen Kirche verehrten Heiligen, dem einige einleitende Kapitel vorausgeschickt sind. Zunächst bespricht der Verfasser die Gründung und Verbreitung des Christentums in Ägypten. Diesem Abschnitt ist eine Liste der 40 ersten alexandrinischen Bischöfe beigegeben. Im nächsten Kapitel wird kurz die koptische Sprache behandelt, ihre Entwicklung, die ältesten Sprachdenkmäler und ihre Dialekte. Weiter handelt der Verfasser über den Kult der Märtyrer in Ägypten und gibt eine kurze geschichtliche Übersicht über die Christenverfolgungen in Ägypten. Ferner wird die Entstehung des ägyptischen Mönchstums besprochen und besonders die zeitgenössischen Nachrichten darüber (4. Jahrh.). Hierbei wird auch das Problem der κάτοχοι berührt. Den letzten dieser einleitenden Abschnitte bildet der koptische Kalender, der zunächst dem gregorianischen gegenübergestellt wird. Dann wird bei jedem Tag angegeben, welcher Heiliger verehrt wird.

Aus der Behandlung der koptischen Dialekte (S. 9) muß einiges berichtigt werden. Die von Revillout in PO IX 2 edierten koptischen Texte sind im saidischen Dialekt, nicht im achmimischen abgefaßt. Die von Steindorff edierte Apokalypse des Elias ist achmimisch, nicht subachmimisch. Hingegen wären bei den subachmimischen Texten die von C. Schmidt herausgegebenen Acta Pauli zu nennen und vor allem die kürzlich gefundenen und nun schon teilweise herausgegebenen manichäischen Bücher. Ferner soll noch eine irrtümliche Auffassung berichtigt werden: ich war niemals der Meinung, daß der achmimische Dialekt eine zeitliche Vorstufe zu einem anderen Dialekt war. Ich habe mich im Gegenteil in meinem Aufsatz über die Stellung des Achmimischen (Aegyptus 8) ausführlich gegen diese Meinung gewendet und nur gelegentlich bemerkt, daß dieser Dialekt Wortformen aufweist, die in ihrer Entwicklung der älteren Sprachgestalt näherstehen als die entsprechenden der anderen Dialekte. All das ist für den nicht-koptizistischen Benützer unwichtig. Daß der Verfasser aber auch an koptizistische Leser dachte, zeigt vielfach die angeführte Fachliteratur.

Beim Kalender (S. 34) sind die als bohairisch bezeichneten Monatsnamen keineswegs alle wirklich bohairisch. Übrigens wurde dort überall ein großes lateinisches M an Stelle des koptischen m eingesetzt wie auf S. 153 ein β statt eines koptischen b. Bei einigen griechischen Wörtern sind auffallende Druckfehler stehengeblieben.

Wie schon gesagt, besteht der Hauptteil des Werkes aus einer alphabetisch angelegten Besprechung aller koptischen Heiligen mit Angabe ihres Gedenktages und alles dessen, was von ihnen bekannt ist. Diese Abschnitte sind natürlich recht verschieden lang. Bei vielen ist auch Literatur, und zwar meist koptizistische Fachliteratur, angeführt, aber bei weitem nicht vollständig. Offenbar hat der Verfasser eine solche Vollständigkeit gar nicht angestrebt. Doch ist mir nicht klar geworden, welche Gesichtspunkte bei der Auswahl maßgebend waren. Statt der Angabe der Signaturen der Originaldokumente wäre für den Benützer der Hinweis auf die Veröffentlichung sicherlich wertvoller gewesen.

Der Verfasser hat sich der sehr dankenswerten Aufgabe unterzogen, ein Handbuch über die koptischen Heiligen zu schaffen. In diesem Buche findet nun der Interessent beisammen, was er bisher in mehreren Werken nachschlagen mußte. Das Buch bietet demnach eine wertvolle Hilfe und ist von großem Nutzen. Dieser wäre allerdings bedeutend erhöht worden, wenn das Buch zu einer Bibliographie über die koptischen Heiligen ausgestaltet worden wäre, was aber sicherlich nicht in der Absicht des Verfassers lag.

Keilschriftforschung.

Busink, Th. A.: De Toren van Babel. Zijn vorm en zijn Beteekenis. Batavia: Noordhoff-Kolff N. V. 1938. (III, 80 S., 3 Taf. mit 9 Abb.) gr. 8°. Bespr. von O. E. Ravn, Charlottenlund.

Die Rekonstruktion des „babylonischen Turmes", im Sinne von: Rekonstruktion der Sikkurrat zu Babylon, hat als Stützen 1. den Ausgrabungsbefund (seit 1913) 2. die Vermessungen eines babylonischen Architekten (Esagil-Tafel, seit 1876, resp. 1913, als die mittlerweile verschwundene Tafel wieder zum Vorschein kam) und 3. Herodot's Beschreibung von dem Heiligtum Zeus Belos' in Babylon (I, 181).

Architekten und Philologen, die eine Rekonstruktion des Gebäudes versuchten, haben diese drei Instanzen zu Rate gezogen (Moberg allein meinte von Herodot absehen zu müssen). Der holländische Architekt tut dies auch in dem hier zur Besprechung vorliegenden Buch, tut es außerdem in einer eindringlichen, konsequenten Weise, die ein charakteristisches Merkmal seines Vorschlages darstellt. Er legt der Beschreibung Herodots, als derjenigen eines Augenzeugen, einen besonderen Wert bei, sagt sogar (S. 38), daß der richtige Hergang beim Rekonstruieren der sein muß, daß erst eine Skizze nach der Beschreibung des Augenzeugen entworfen wird, und dann die Angaben der Esagil-Tafel und die Ausgrabungsresultate in diese Skizze eingearbeitet werden. Busink erhärtet demnach die revidierte Anschauung über Herodots Glaubwürdigkeit, die sich nach z. B. Sayces skeptischem Kommentar (1884) durchgesetzt hat (Spiegelbergs Beleuchtung von den Berichten über Ägypten (1926), How & Wells' Commentary 1912); er lehnt nur Herodots Angabe der Maße des Grundplanes (1 × 1 Stadie) ab, übrigens in Übereinstimmung mit Koldewey, der sagt: in den klassischen Zeugnissen sind die Maßangaben unzuverlässig (WEB[4] S. 189). Mag man der Formulierung Businks von Herodots Bedeutung beitreten oder nicht — der Versuch B.s, bei der Rekonstruktion alles zu verwerten, bleibt doch eindrucksvoll.

Businks Sikkurrat stimmt in mehreren Hauptzügen mit anderen neueren Vorschlägen überein, und muß es ja tun, nachdem Koldeweys Interpretation der Esagil-Tafel — daß die Etagenmaße sich auf den Ruinenzustand beziehen — von allen aufgegeben ist: die Maße nicht nur des Grundrisses, wie sie die Ausgrabung ergab, sondern auch diejenigen des Aufbaues stehen im großen und ganzen fest. Businks Stellung zu den Einzelheiten, die nicht unzweideutig aus der Grabung und aus der Esagil-Tafel hervorgehen, ist die folgende:

1. Die Treppen an der Südseite. Was die frontale Freitreppe betrifft, steht nur der Grundriß fest: die Länge des „Stiels" ist etwa 51 m, MDOG 53, 19; WEB[3] 191. Stufen sind nicht bewahrt, und es bleibt hypothetisch, daß der Neigungswinkel der Mitteltreppe derselbe war wie derjenige der bewahrten 16 (oder 17) Stufen der westlichen Seitentreppe; außerdem scheint es nicht möglich, diesen Winkel einwandfrei festzustellen; AfO XI 66ff. Es steht fest, daß der Grundriß der Mitteltreppe mit etwa 10 m Länge die Grundfläche der beiden Seitentreppen übertrifft; das könnte bedeuten, daß die Mitteltreppe zu einer größeren Höhe als die beiden anderen weitergeführt war (cf. WEB[4] 189 und die Rekonstruktionen von Moberg, Andrae, Martiny, Dombart III, Unger); es ist aber ebenso möglich, daß die mittlere Treppe in derselben Höhe wie die beiden anderen endigte, nur weiter nach außen, an einem Podeste (Dombart I und II). Busink schließt sich dieser letzten Meinung an. Was für ihn besonders ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß Herodot die ganze frontale Treppenanlage unerwähnt läßt: wäre die Mitteltreppe zur zweiten Plattform oder gar bis zum Gipfel hinaufgeführt (Moberg, Andrae), ließe sich eine solche Nichterwähnung schwerlich begreifen, da Herodot sich doch über die Art und Weise, wie man die „Türme" bestieg, äußert. Dagegen, führte die Mitteltreppe, wie die beiden Seitenaufgänge, nur bis zum Niveau der ersten Plattform, wäre sie ganz oder doch zum größten Teil unsichtbar für einen außerhalb der hohen Umfassungsmauer stehenden Beobachter (S. 11 und 39).

2. Anzahl der Etagen. Die Esagil-Tafel gibt die Zahl als 7, Herodot als 8 an. Busink vermutet, daß nur verschiedene Zählung vorliegt. Die siebente Etage in der Esagil-Tafel hat eine Höhe von reichlich 15 m — B. huldigt (gegen Schott, Andrae und Martiny) der traditionellen Auffassung der Stelle, daß die betreffende Zeile sich nicht auf die sechste, sondern auf die siebente Etage beziehe; die sechste Etage wäre in einer jetzt fehlenden Zeile 6 beschrieben. Herodot sagt, daß im obersten Turm eine große Cella lag (so erklärt B. gewiß mit Recht den Passus); nun ist 15 m eine sehr große Höhe für ein Cella-Gebäude, und B. schlägt dann vor, daß etwa 6 m gleich der Höhe der Etagen 3—6 als ein Unterbau abging, ein Unterbau mit derselben Grundfläche wie die des oberen Gebäudes, aber sich deutlich von demselben abhebend. Die Esagil-Tafel zähle dann Unterbau und Cella als eine Etage, Herodot als deren zwei (S. 12 und 39).

3. Die oberen Treppen. Busink betont, daß Herodots Ausdruck über den Aufgang, daß er „im Kreise" um den Turm geht, nicht notwendigerweise von einer fortlaufenden Rampe oder Treppe verstanden werden muß (gegen Dombart und Unger; cf. WEB[4] 189 und Martiny in FF 1934, 30); der Ausdruck versteht sich wohl von „einer Serie von Treppen, derartig gegen die Etagenblöcke gelegt, daß die Besteigung rundlaufend um die Türme geschehen konnte, mit horizontaler Unterbrechung auf jeder Terrasse" (S. 15 und 39), vgl. Andrae und Martiny.

Wenn wir die Rekonstruktion Businks auf den Tafeln II und III betrachten, finden wir

dann alles das wieder, was in den Angaben der Ausgrabung, der Esagil-Tafel und Herodots vorliegt (ausgenommen die Grundrißmaße des letzteren). Die Rekonstruktion ist eine solche, daß man gewiß nicht näher an die Gesamtheit der Gegebenheiten wird kommen können. Als hypothetisch, jedoch erwägungswert, müssen wir die Gestaltung der obersten „Etage" ansehen; dasselbe darf von der Ordnung der Treppen um Etagen 2—6 gesagt werden, die B., wie gesagt, nach demselben Prinzip wie Andrae und Martiny anbringt. Unsicher bleibt die Gestaltung der Mitteltreppe; B. spricht den Wunsch nach einer wissenschaftlichen Publikation der Grabungsresultate aus (S. 4), einen Wunsch, dem sich jedermann anschließen möchte[1]; freilich muß Zweifel daran bestehen, ob das Problem der Freitreppe sich überhaupt entscheiden läßt, vgl. die Bemerkungen oben Punkt 1. Es muß ferner erwogen werden — auch von denen, die der neuen Betrachtungsweise von Herodots Glaubwürdigkeit beitreten —, ob eine so ins einzelne gehende Überführung von seinen Angaben in die Rekonstruktion statthaft sei. Aber es ist bedeutungsvoll, daß der Versuch gemacht wurde, und wir können nicht umhin, das Resultat als markant zu bezeichnen.

Businks Darstellung ist kurz, sein Buch kann aber mit seinen zahlreichen Hinweisen als ein Handbuch der babylonischen Sikkurrat-Frage bezeichnet werden. Nur wenig von der Literatur ist dem Verf. in seinem fernen Wohnort unzugänglich geblieben, noch weniger ist ihm entgangen. Ein Kapitel behandelt auch die Frage nach der Idee, die einer Sikkurrat zugrunde liegt. Wir sind dem Herrn Architekten Busink zum aufrichtigen Dank verpflichtet, daß er ein so nützliches Handbuch schuf, und außerdem — und vornehmlich — daß er in seiner Rekonstruktion sämtliche vorliegende Aufschlüsse in so eigenartiger, energischer Weise verwertet hat.

Sommer, Ferdinand, und Adam **Falkenstein: Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I.** (Labarna II.). München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; in Komm. bei C. H. Beck 1938. (XII, 288 S., 3 Taf.) 4° = Abhandl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Abteil., Neue Folge 16, 1938. RM 38 —. Bespr. von Holger Pedersen, Kopenhagen.

Unter den Texten des alten Reiches der Hethiter nimmt die akkadisch-hethitische Bilingue (KUB I 16, 2 BoTU 8) einen hervorragenden Platz ein. Sie enthält einen Erlaß des Königs Ḫattušili I., wodurch er unter Verstoßung des bisherigen Thronfolgers Labarna den jugendlichen Prinzen Muršili zu seinem Nachfolger designiert. Kol. I und IV sind akkadisch, II und III hethitisch. Es fehlte aber bis jetzt an einer eingehenden philologischen Behandlung der Urkunde. Und zwar aus dem leicht ersichtlichen Grunde, daß der schlechte Erhaltungszustand der Tafel von vornherein ein annähernd vollständiges Verständnis auszuschließen schien. Von dem akkadischen Text fehlt vollständig mehr als die Hälfte der Zeilen der Kol. I und $^5/_6$ der Kol. IV, und die erhaltenen Zeilen sind meist unvollständig. Im hethitischen Text sind zwar alle Zeilen erkennbar, aber nur sehr wenige sind vollständig erhalten (in Kol. II keine, in Kol. III drei oder vier). Ganz besonders haben diejenigen Teile von II und III gelitten, neben denen die akkadische Kolumne vollständig abgebrochen ist.

Trotzdem war es den beiden Verf. des vorliegenden Werkes bei gemeinsamen Übungen geglückt, so viel aus dem Text herauszuholen, daß sie sich zum Versuche einer vollständigen Interpretation der Tafel ermutigt fühlten. Und man wird sagen müssen, daß der Versuch gelungen ist; die scheinbar verzweifelte Aufgabe ist wirklich gelöst worden. Eine geduldige Einfühlung in den Zusammenhang des Textes und ein eindringender Vergleich der akkadischen und der hethitischen Kolumnen haben den Grund gelegt. Das Studium der anderen Texte des alten Reiches ergab Fingerzeige nicht nur mit Bezug auf die Sprachform, sondern vielfach auch mit Bezug auf den Inhalt der Bilingue. So konnte das Wagnis der Ergänzung des hethitischen Textes unternommen werden, die durch gewisse Eigentümlichkeiten der hethitischen Syntax erleichtert wurde. Auf eine sorgfältige Konstatierung des Erhaltenen und des vorhandenen Platzes (an der Hand des Originals, der beiden Ausgaben und einer Photographie) folgte der Versuch, den bisweilen mit fast absoluter Sicherheit zu vermutenden Inhalt in eine hethitische Form zu kleiden, worin die erhaltenen Reste ihren Platz fanden. Dabei wurde jede Einzelheit einer umsichtigen grammatischen und lexikalischen Kontrolle unterworfen, wozu Sommer wie kein anderer ausgerüstet war.

Die Rechtfertigung der Lesungen und die sachliche und sprachliche Erklärung des Textes sind in einem sehr umfangreichen Kommentar niedergelegt, der eine solche Fülle von Beobach-

1) Er ist inzwischen erfüllt worden durch den 59. Band der WVDOG: Wetzel, Fr., und Weißbach, F. H., Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki. Leipzig, Hinrichs 1938. — Dazu die gerade auf die Sikkurratfrage eingehende Besprechung v. Sodens in den GGA, 200. Jahrgang, Nr. 12 (1938), S. 516—526.

tungen und Ergebnissen enthält, daß er für die gesamte hethitische Philologie und Sprachwissenschaft eine wahre Fundgrube sein wird. Natürlich werden darin eine lange Reihe von anderweitigen hethitischen Textstellen besprochen und erklärt, so daß derjenige, der den vollen Gewinn von der Arbeit ziehen will und sich alles Neue notiert, mit der Lektüre nur langsam vorwärts kommt. An wertvollen Einzelheiten anderer Art seien hier wenigstens die folgenden hervorgehoben: die Untersuchung der Ideogramme NÍG. GIG (S. 78ff.) und LÚURUD.DA (S. 124[4]); *wetna-* 'Wolf' (S. 77; braucht nicht Lehnwort zu sein, da es doch auch Ersatz der verpönt gewordenen eigentlichen Benennung sein kann, vgl. die slavische Benennung des Bären und altnord. *vargr* 'Wolf', eig. 'geächteter Missetäter'); die Formen des Wortes 'Herz' (S. 94ff.); die hethitische Entsprechung von SAG.DU ist neutr. (S. 110); *te-* und *dar-*'sagen' stehen im Suppletivverhältnis (S. 192); der alte Nom. Pl. m. des demonstrativen Pronomens ist *a-pí-e* (*a-pu-u-uš* ist jünger; S. 167[2]) usw.

Das Urteil, daß der Versuch, die Bilingue als Ganzes zu interpretieren, gelungen ist, bleibt natürlich auch dann bestehen, wenn an der einen oder der anderen Einzelheit gerüttelt werden sollte. Ich möchte auf zwei Stellen aufmerksam machen, wo mir ein Zweifel an der absoluten Richtigkeit des Gebotenen möglich zu sein scheint. II 18 lautet die Übersetzung: „. . . [er ist dem] Willen des Königs nicht mit Liebe begegnet! Wie ka[nn] er da in rechtem [eignem] W[illen] Liebe zu Ḫattuša he[gen]?" Das klingt mir schwerfällig, und ich glaube nicht, daß 'eigner Wille' der richtige Gegensatz zu 'Wille des Königs' (akk. *ṭēn* LUGAL; heth. fehlt) ist. Ich möchte sowohl in der Ergänzung als in der Übersetzung einen vollständigeren Parallelismus der beiden Sätze befürworten. Zunächst möchte ich im zweiten hethitischen Satz, dem *gi-en-zu-wa-it* des ersten Satzes parallel, einfach *gi-en-zu-w*[*a-iz-zi*] schreiben (Sommer *gi-en-zu ḫ*[*ar-zi*] wegen der scheinbaren Pause nach *zu*, die jedoch nicht verpflichtend ist; vgl. S. 58, S. 63[4]). Im zweiten akkadischen Satz lesen die Verff. gewiß mit Recht dasselbe *ṭēn* wie im ersten Satz. Dann würde ich aber erwarten, daß das Wort in den beiden Sätzen in der gleichen Konstruktion stünde, und eine Ergänzung fordern, die dieser Erwartung genügte, also vor dem ersten *ṭēn* wie vor dem zweiten die Worte *i-na ṭì-bi* einsetzen; dem heth. *gi-en-zu-wa-it* würde also akk. *i-na ṭì-bi il-qé* entsprechen, so daß man auf einem Umweg zu der von Götze Madd. 132 vertretenen Auffassung zurückkehren müßte. Der Sinn des Ganzen (mit noch zu bestimmender Ergänzung von II 18) wäre etwa: „. . . er war gegen den König nicht rücksichtsvoll. Wie soll er gegen die Diener des Königs in Ḫattuša rücksichtsvoll sein?" Das würde einen guten Übergang zum folgenden Paragraphen bilden, wo das traurige Schicksal der Großen des Reiches unter etwaiger Herrschaft des verstoßenen Thronfolgers ausgemalt wird. — Auffällig ist mir auch die Übersetzung von II 34: „Sobal[d er aber ärgernis-erre]gend auftritt oder (es) irgendwelch[e] Böswill[igkei]t [oder] irgendwelche [Unruhestif]tung (gibt), darf er nicht heraufkommen." Die Syntax (zunächst persönliches Subjekt mit Prädikatsverbum, dann in den folgenden parallelen Gliedern sachliche Subjekte ohne Verbum) ist nicht verlockend; und wo Sommer im ersten Gliede ein Partizipium annimmt, erlauben die Wortreste doch auch die Annahme eines Substantivs; also in den drei parallelen Gliedern drei synonyme Substantive mit *ti-i-e-iz-zi* als gemeinsamem Prädikatsverbum. Zwar bemerkt Sommer, daß *tija-* mit Abstrakta wie 'Unheil, Böses' anscheinend im Heth. nicht vorkommt; es kommt aber doch mit Zeitbezeichnungen vor, wo es 'eintreten' bedeutet (z. B. *ma-aḫ-ḫa-an* UD-*az dak-ša-an ti-i-e-iz-zi* in den Pferdetexten), und ich habe es in meiner gemeinsam mit Götze herausgegebenen Arbeit (Muršilis Sprachlähmung) S. 70 in dieser Verwendung mit dem etymologisch verwandten russ. *na-státi* verglichen, das als Subjekt nicht nur eine Zeitbezeichnung (*vesná* 'Frühling' usw.), sondern auch Wörter wie *bědá* 'Unheil', *gólod* 'Hungersnot' haben kann. Die anderen Einwände Sommers scheinen mir nicht ausschlaggebend zu sein. — Ob das sympathische Gesamtbild der Persönlichkeit des alten Königs, das im Schlußwort entworfen wird, der Wirklichkeit entspricht, mag dahingestellt bleiben. Wenn man argwöhnisch gestimmt ist, wird man es schon auffällig finden, daß für die Verstoßung des früheren Thronfolgers eigentlich nichts Konkretes angeführt wird; es scheint nur eine Laune des Herrschers zu sein. Um das Fehlen objektiver Gründe zu verhüllen, schlägt der König sofort einen persönlichen, impulsiven Ton an. Er ist zwar Autokrat, er fürchtet aber von allen Seiten her Intrigen, namentlich von seiten aller Mitglieder des Königshauses, und hält es für nötig, die Großen des Reiches durch alle möglichen Vorspiegelungen gegen solche Intrigen zu immunisieren. Der einzige Zweck der ganzen Tafel ist eben die Sicherung der vom König getroffenen, aber leicht zu gefährdenden Wahl. Auch die paar religiösen Vorschriften, die hinzugemischt werden, haben denselben Zweck; ein im Kultus begangener Fehler konnte doch sehr leicht unglückliche Folgen haben. Allgemeine moralische Ermahnungen enthält der Erlaß nicht, so vor allem keine Aufforderung zu Frugalität und Nüchternheit. Es ist nicht davon die Rede, daß der Thronfolger und die Großen des Reiches nur Brot essen und Wasser trinken dürfen; § 19 ist allerdings eine wahre Falle für die Interpretation, aber § 20 zeigt doch deutlich, wie die Worte 'Brot essen und Wasser trinken' zu verstehen sind.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Violet, Bruno: **Um die Jahrhundertwende in Damaskus.** Eine Forschungsreise. Potsdam: Missionshandlung und Verlag 1936. (28 S.) 8° = S.-A. aus „Der Orient" H. 5 u. 6, 1936. Angez. von R. Hartmann, Berlin.

Erinnerungen an eine entschwundene Zeit ruft dieser Bericht von Violet wach, in dem er seine Eindrücke von der Reise auffrischt, die ihn zur Sichtung und Prüfung der Handschriften in der Ḳubbet el-Chazne in der Omajjadenmoschee 1900/01 nach Damaskus rief. Der Verf. schildert für einen weiten Leserkreis, wie er den syrischen Orient erlebte, die Landschaft und ihre Städte, die Bewohner und die

Altertümer. Begegnungen mit Menschen aus Orient und Okzident und kleine Abenteuer wechseln mit arabischen Volksweisen und Forschungserlebnissen, alles anspruchslos, aber anschaulich und anregend, vielleicht mit Rücksicht auf den Leserkreis mit reichlich lebhaften Farben auch das kleinste heraushebend, was der Abendländer als andersartig empfindet: der Leser will das Merkwürdige, und es macht ihm den Orient anschaulich. Welche Vorstellungsreihen mögen schon die „Haremsdamen" in ihm erwecken, von denen mehrfach die Rede ist? Etwas seltsam mutet es an, daß die *šahāda* bezeichnet ist als „der berühmte Ruf, der wegen seiner Kürze und Leichtverständlichkeit die muhammedanische Welt beherrscht" (S. 17), oder gar, wenn von „dem feisten Mu'āwija, Statthalter von Damaskus" die Rede ist (S. 18)! Aber wenn die reichlich bunt gemalten kleinen Züge das Bild für unser Empfinden etwas zu exotisch erscheinen lassen, wollen wir doch nicht vergessen, daß, wer heute in den Orient kommt, sich in der Tat kaum eine Vorstellung davon machen kann, wie anders, wieviel bunter er damals noch aussah.

In die durchaus populären Reiseerinnerungen eingebettet sind aber vielfach auch Beobachtungen, die auch dem anspruchsvolleren Leser von Wert sind und die Verhältnisse einer nahen, aber schon recht erloschenen Vergangenheit lebhaft veranschaulichen. Vor allem jedoch ist eingeschlossen eine kurze, aber inhaltreiche Charakterisierung der Handschriftenfunde selbst, die zum Teil, aber eben nur zum Teil, inzwischen eine wissenschaftliche Bearbeitung gefunden haben. Besonders interessant sind die Mitteilungen über alte Qor'ān-Fragmente, die Violet als besonders merkwürdig zurücklegte, die aber durch unglückliche Umstände seiner beabsichtigten späteren genauen Prüfung entzogen wurden. Über den Verbleib dieser Fragmente, die mindestens eine sorgfältige Untersuchung verdienen würden — V. hält es für möglich, daß es sich um einen nicht-othmanischen Kodex handelt —, ist leider nichts Sicheres festzustellen. Die Angaben, die V. macht, sind jedenfalls sehr dankenswert und mögen vielleicht einem glücklicheren Forscher einen Weg weisen.

Vriezen, Dr. Th. C.: **Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude Semietische Volken.** Wageningen: H. Veenman & Zonen 1937. (VI, 252 S.) gr. 8°. Fl. 3.90; geb. 4.90. Bespr. von L. Rost, Greifswald.

Die umfangreiche, gründliche Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, die Paradiesvorstellungen des alten semitischen Orients zu untersuchen. Nachdem der Verf. zuerst die verschiedenen Auffassungen vom Paradies als Gotteswohnung (Gottesgarten, Gottesberg, Gotteshimmel), als „Insel der Seeligen" (der „Entrückten", der Heroen), als glückselige Wohnstätte der Verstorbenen (auf Erden oder im Himmel), als irdisches Paradies in der Urzeit, als „goldenes Zeitalter", als Schlaraffenland gegeneinander abgegrenzt hat, legt er kurz die Beschaffenheit des Materials als „mythologisch" dar und erklärt dann, daß religionsgeschichtliche Parallelen nur dort vorliegen, wo nicht nur zufällig ein Zug Berührung zwischen zwei verschiedenen Religionen vermuten läßt, sondern wo mehrere Züge einer zusammengehörenden Vorstellungsreihe übereinstimmen. Anschließend bietet er das sumerische und babylonisch-assyrische Material unter Darbietung der Texte in Umschrift und Übersetzung, wobei er Gelegenheit nimmt, sich reichlich mit der vorhandenen Literatur auseinanderzusetzen. Nicht nur die größeren hierhergehörenden Texte wie Nippur 4561, U.M.P.B.S. I, 2, no. 103, Gilgameschepos usw. werden dargeboten, sondern auch gelegentliche Erwähnungen verwandter Vorstellungen, wie die von der Gotteswohnung, vom Zustand des Nichtseins, dem Land der Seeligen, der Heilszeit und von Einzelmotiven, wie dem Baum des Lebens, der Erkenntnis, der Erschaffung der Menschen, der Schlange, dem Namen Eden, Adam, Eva, den Cheruben, dem flammenden Schwert, der alten Weltkarte wird sorgfältig nachgegangen. Als Ertrag dieser kenntnisreichen Untersuchung ergibt sich, daß die Idee eines „Menschenparadieses" nicht nachweisbar ist. Dagegen sind als Einzelzüge aufzuweisen: der Auftrag an die Menschen, Ackerbau zu treiben (U.M.P.B.S. I, 2, No. 103), die Vorstellung eines halbtierischen Zustandes des Menschen (ebd. und sonst), weniger die „Lebenspflanze" im Gilgameschepos, die Erschaffung der Menschen, die Schlange, die Keruben. Im 2. Hauptabschnitt wird das phönizische Material geboten, wobei V. es für möglich hält, daß in Ras šamra-Tafel A II 17—19 Eden erwähnt wird. Weitere Verwandtschaft besteht in der Schilderung des ersten Menschen. Auch auf die Schlange in der phönizischen Religion wird hingewiesen. Der dritte Hauptteil bringt eine Übersetzung von Gen. 2 und 3. In die reichlichen und umfangreichen Anmerkungen wird die Auseinandersetzung mit der Literatur verwiesen. Dabei wird festgestellt, daß, abgesehen von 2, 10—14 und 3, 20 die Erzählung einheitlich ist. Im Garten standen die beiden Bäume, der Baum des Lebens gestattet, der der Erkenntnis von Gutem und Bösem verboten. Die Erkenntnis erstreckt sich auf Gutes und Böses,

damit auf alles, bringt also nicht in erster Linie sittliches Unterscheidungsvermögen.

Der Sinn der beiden Kapitel liegt darin, daß sie zeigen, „wie die Sünde in dem Wollen zu sein wie Gott, das die orientalische, religiös-magische Vorstellungswelt beherrscht und in der Schlange, dem orientalischen Lebenstier, verkörpert ist, die Ursache alles Unheils ist". Die Einheitlichkeit der Erzählung in ihrer heutigen Form beruht auf der Tätigkeit des letzten Erzählers, der aus nicht mehr feststellbaren, mündlich oder schriftlich vorhandenen Erzählungen über den Urzustand, den Urmenschen, das Paradies, Frau und Schlange usw seine Motive entnommen hat.

Eine deutsche Zusammenfassung auf S. 234 bis 243 wird von deutschen Lesern dankbar begrüßt werden, sollte aber nicht abhalten, die holländischen Ausführungen mit ihrer reichen Materialfülle durchzuarbeiten. Denn niemand, der künftig über Gen. 2 und 3 zu arbeiten hat, sollte es sich entgehen lassen, von V. zu lernen, selbst wenn er da und dort den Akzent anders verteilen wird und muß.

Porath, Ph. D. E.: **Mishnaic Hebrew as vocalised in the early manuscripts of the Babylonian Jews.** (לשון חכמים לפי מסורות בבליות שבכתבי־יד ישנים) Jerusalem: Publ. by the Bialik Foundation of the Jewish Agency for Palestine through Vaad ha-lashon 1938. (420 S., 2 Taf.) gr. 8°. Bespr. von P. Kahle, Bonn.

Der Text der Mischna hat seine letzte Ausgestaltung in Babylonien erhalten durch die ihm beigesetzte babylonische Punktation, die uns in sehr zuverlässiger Weise einen Eindruck davon gibt, wie das Hebräische in den Hochschulen Babyloniens im 9. und 10. Jahrhundert ausgesprochen worden ist. Stücke solcher Mischna-Texte mit babylonischer Punktation haben sich verhältnismäßig zahlreich in der Geniza von Alt-Kairo gefunden[1].

Durch einen glücklichen Zufall ist andererseits eine sehr alte und wertvolle babylonische Handschrift des Sifra (תורת כהנים), jenes alten tannaitischen Midrasch zum Buche Leviticus, auf uns gekommen. Die Handschrift ist bereits am 21. Februar 1541 für die Bibliotheca Palatina in Heidelberg erworben worden und ist im Jahre 1622 mit den anderen Schätzen der Palatina, die Maximilian I. von Bayern dem Papst Gregor XV. zum Geschenk machte, nach Rom gekommen und befindet sich als Manuskript Vat. Heb. 66, olim 351, im Besitze der Bibliotheca Vaticana. Diese Sifra-Handschrift ist insofern ein Unicum, als sie ein fast vollständiges und vorzüglich erhaltenes Exemplar einer echten babylonischen Handschrift darstellt. In den *Specimina Codicum Orientalium* (Bonn 1914) hat E. Tisserant eine Seite der Handschrift reproduziert und eine kurze Notiz darüber veröffentlicht (Nr. 10). Leider ist das Datum der Handschrift nicht erhalten, aber die altertümliche babylonische Punktation, mit der die Handschrift versehen ist, zeigt uns, daß die Handschrift noch zur Zeit der Blüte der jüdischen Hochschulen in Babylonien geschrieben und vokalisiert sein muß und nicht jünger als das 9. oder 10. Jahrhundert sein kann.

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums hatte eine Photographie dieser Handschrift anfertigen lassen, um sie für die Ausgabe des Sifra mit verwerten zu können, die M. Friedmann in ihrem Auftrage vorbereitete. Daß diese Ausgabe (Breslau 1915) in den Anfängen steckengeblieben ist, braucht man nicht zu bedauern. Weder Friedmann noch seine Auftraggeber konnten damals für den einzigartigen Wert dieser Handschrift ein wirkliches Verständnis haben. Von der Photographie der Handschrift, die mir auf meine Bitte hin bereitwilligst zugesandt wurde, war die erste Hälfte (fol. 1—120) verlorengegangen. Eine Anfrage bei der Bibliotheca Vaticana ergab, daß man dort noch einen Abzug der Aufnahme zur Verfügung hatte, und Monsignore — jetzt Kardinal — Giovanni Mercati, der damalige Prefetto della Bibliotheca Vaticana, hat in gewohntem Entgegenkommen mir diese Photographie für viele Jahre zur Verfügung gestellt.

Ich habe die Handschrift 1921/22 durch einen meiner Gießener Schüler, Anton Richter, bearbeiten lassen. Aber in seiner Dissertation (Das Neuhebräische in babylonischer Überlieferung, I. Handschriften und Akzente, erschienen Gießen 1925) ist er über die äußere Beschreibung der Handschrift und ihre Punktation nicht hinausgekommen. Später habe ich dann einem anderen meiner früheren Gießener Schüler, Dr. E. Porath, empfohlen, sich die Handschrift vorzunehmen und sie grammatisch auszuwerten, und ich habe ihm als Ergänzung dazu meine Abschriften und Photographien der babylonischen Mischna-Fragmente aus der Alt-Kairoer Geniza zur Verfügung gestellt.

Die vorliegende Arbeit ist nun das Ergebnis einer jahrelangen Beschäftigung mit diesen Texten. P. hat sich mit großer Sorgfalt dieser Texte angenommen und bietet hier im wesentlichen einen Abriß der Grammatik des späteren Hebräisch. Da jede angeführte Form belegt ist, läßt sich alles auf das leichteste nachkontrollieren. Es ist ein Nachschlagewerk, wie wir es uns nicht besser wünschen können.

1) Vgl. meine Arbeit: The Mishna-Text in Babylonia, HUCA, Cincinnati, Vol. X, 1935, S. 185—222, Vol. XII/XIII, 1937/38, S. 275—325.

Wir haben hier zunächst einmal eine wertvolle Ergänzung zu dem grammatischen Material, das sich aus den babylonisch punktierten Bibelhandschriften hat herausholen lassen, nur daß das Material hier viel einheitlicher ist, da hier fast alle erhaltenen Handschriften mit der älteren einfachen babylonischen Punktation versehen sind. Dabei haben wir es hier mit verhältnismäßig umfangreichen Texten zu tun, während wir bei den Bibeltexten auf zumeist kurze und sehr verschiedenartige Fragmente angewiesen sind, und die umfangreichste babylonische Bibelhandschrift (Ec 1) dazu noch von jemenischer Hand überarbeitet ist, so daß die alte babylonische Punktation erst mit Mühe herausgeholt werden muß.

Vor allem aber haben wir hier zum ersten Male eine zuverlässige Grundlage für eine Grammatik der Sprache der Mischna und der ihr nahestehenden Texte. Wenn man bedenkt, daß noch in der neuesten Grammatik des Hebräischen der Mischna[1] die hebräischen Formen durchweg erst vom Verfasser der Grammatik nach Analogie der tiberischen Bibeltexte mit Vokalen versehen sind, so daß hier auch nicht eine einzige Form angeführt ist, deren Aussprache wirklich aus alter Zeit handschriftlich belegt ist, wird man den Wert der vorliegenden Arbeit erst richtig ermessen können.

Die Ausstattung des Werkes ist vortrefflich. Nach einem kurzen Vorwort von H. Torczyner, in dessen Serie מחקרים לשוניים „Sprachliche Forschungen" die Arbeit als Nr. 2 erscheint, einem Bericht über das vorhandene Material und einer Einführung in die Punktationsmethode, folgen auf S. 25—157 die eigentlichen grammatischen Zusammenstellungen. Der Verfasser führt dann eine Reihe von Worten aus der hebräischen Bibel auf, die in den von ihm benutzten Handschriften anders vokalisiert sind als in unserem tiberisch punktierten Bibeltext, die also eine andere Auffassung der in Betracht kommenden Stellen nahelegen. Es folgen Varianten der babylonisch punktierten Mischna-Handschriften gegenüber gewöhnlichen Mischna-Drucken wichtige Varianten zum Sifra-Text, einige Proben aus der Sifra-Handschrift, die in anderen Handschriften fehlen, endlich Verbesserungen und ein Verzeichnis der hebräischen Worte, und zwei Facsimiles.

Es wäre sehr zu wünschen, daß diese wertvolle Arbeit den Anlaß geben möchte zu einer Ausgabe der ganzen Sifra-Handschrift des Vatikans, und zwar in einer Weise, die der Bedeutung dieser wichtigen Handschrift entspricht.

1) M. H. Segal, A Grammar of Mishnaic Hebrew. Oxford, Clarendon Press, 1927. Eine hebräische Übersetzung davon erschien in Tel Aviv 1936.

Sundkler, B., und **A. Fridrichsen: Contributions à l'Étude de la Pensée Missionnaire dans le Nouveau Testament.** Uppsala: Neutestamentliches Seminar 1937. (45 S.) gr. 8° = Arbeiten und Mitteilungen aus dem Neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, hrsg. v. A. Fridrichsen. VI. Bespr. von R. Bultmann, Marburg.

B. Sundkler vertritt mit Recht den Satz, daß die an die Verkündigung Jesu gerichtete Frage: Universalismus oder Partikularismus? eine moderne Frage ist, die dem Bewußtsein Jesu und seiner Zeit nicht entspricht. Daß man diese Frage an die Predigt Jesu nicht richten dürfte, wenn es sich um das Problem handelt, wie Jesu Predigt in der Gegenwart vertreten werden kann, ist damit freilich noch nicht gesagt. Indessen beschäftigt den Verf. nicht dieses, sondern allein das historische Problem. Nach einem Überblick über die wissenschaftliche Behandlung der historischen Frage: Jesus und die Heiden, zeigt der Verf., daß diese historische Frage sachgemäß behandelt werden kann nur auf Grund der Einsicht in den eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu und ihrer entscheidenden Begriffe. Von solchen Begriffen behandelt er die des „Menschensohns", der Ekklesia, des messianischen Mahls und des Evangeliums. Alle diese Begriffe entstammen der Eschatologie (was ich für den Begriff Evangelium freilich bezweifeln muß) und enthalten nicht das Programm einer Heidenmission, sondern in ihnen ist lebendig das Bild von einer eschatologischen Sammlung des erwählten Volkes unter seinem messianischen König. Die Frage nach der Bedeutung Jesu für die Heidenwelt kann deshalb richtig gelöst werden nur als die Frage nach der eschatologischen Bedeutung Israels für die Welt.

Nach altem Glauben, der schon im Alten Testament bezeugt und im späteren Judentum lebendig ist, ist Jerusalem nicht nur das Zentrum des heiligen Volks, sondern hat kosmische Bedeutung als der Mittelpunkt der Welt (der Erde). Die vielverbreitete Omphalos-Idee dürfte dabei von Einfluß gewesen sein. In der Hoffnung auf die Verwirklichung der Herrschaft Jahwes, der Jerusalem zum Sitz seiner Herrschaft erwählt hat, gewinnt jener Glaube eschatologische Bedeutung: von Zion aus wird sich Gottes eschatologische Herrschaft über alle Völker erstrecken, so daß diese in das endzeitliche Heilsgeschehen einbegriffen werden. Wie dieser Glaube bei Paulus und in der Urgemeinde wirksam ist, so auch bei Jesus selbst. Er treibt weder, noch organisiert er die Heidenmission. Seine Aufgabe ist die Sammlung des erwählten Volkes bzw. seines Restes. So ist er „Partikularist" und eben damit zugleich auch „Universalist"; denn mit Israels Heil verwirklicht sich

ja zugleich das Heil der Welt. — Das hier entworfene Gesamtbild, das eindrucksvoll und klar gezeichnet ist, scheint mir richtig zu sein. Im einzelnen hat sich der Verf. freilich hin und wieder von Spezialtheorien einzelner Forscher abhängig gemacht, deren Sicherheit zweifelhaft ist, und deren er zur Stützung seiner Anschauung auch gar nicht bedürfte.

Ein kürzerer Aufsatz von Fridrichsen behandelt das von Sundkler nur flüchtig gestreifte Johannes-Evangelium. Welche Bedeutung hat für dieses „universalistische" Evangelium der Gedanke von Jesus als dem jüdischen Messias? Fridrichsen findet die Anschauung Sundklers auch hier wieder. Auch für Joh. sei Israel Ausgangspunkt, Stätte und ständige Quelle des Heils. Auch hier müssen die Juden das Heil für die Welt realisieren, freilich in eigentümlicher Weise, nämlich dadurch, daß sie Jesus töten. Das durch Jesus als den Messias gebrachte Heil begreift von vornherein die Heiden in sich. Aber eben deshalb hat die Heidenbekehrung nicht den Charakter der Propaganda, sondern der Sammlung der in der Welt Zerstreuten, die Eigentum des Messias sind. — Diesen Ausführungen gegenüber muß ich allerdings meine völlige Skepsis bekennen. Das Johannes-Evangelium scheint mir hier viel zu nah an den Kreis des jüdischen Messianismus herangerückt zu werden, während sein Zusammenhang mit der Sphäre der Gnosis, die mir mindestens ebenso bedeutsam zu sein scheint, und deren Bedeutung gerade für den Gedanken der „Sammlung" mir unbestreitbar zu sein scheint, nicht in Betracht gezogen ist.

Semitistik, Islamistik.

Levy, Reuben, M. A., Litt. D.: Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office, Vol. II, III. Fiqh. London: The Secretary of State for India at the India Office 1937. (336 S.) 4°. Bespr. von C. Brockelmann, Halle a. d. S.

Seitdem O. Loth die Sammlung arabischer Handschriften des India Office 1870/2 beschrieben hatte, ist diese durch eine große, aus Delhi stammende Bibliothek und verschiedene Einzelkäufe stark angewachsen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß auch dieser Zuwachs der Wissenschaft durch sorgfältige Aufnahmen nach und nach erschlossen wird. Auf Storeys Beschreibung der Qor'ānliteratur (1930), Arberrys Bearbeitung der Werke über Ṣūfismus und Ethik (1936) folgt jetzt Levys Katalog der Fiqhhandschriften. Da diese aus Indien stammen, sind die Hanafiten und die Schiiten hauptsächlich vertreten. Überraschungen durch alte, sonst verschollene Literaturwerke kann man in einer solchen Sammlung nicht erwarten; es überwiegen die gebräuchlichen Handbücher mit ihren Kommentaren, daneben fehlt es natürlich nicht an Spezialabhandlungen.

Wie in den vorhergehenden Teilen werden auch in diesem die Handschriften erschöpfend, aber ohne unnötige Breite beschrieben. Das Vorkommen der besprochenen Werke wird außer in europäische Sammlungen hauptsächlich in denen Indiens nachgewiesen. Die Stambuler und die ja erst seit kurzem erschlossenen persischen Bibliotheken bleiben meist unberücksichtigt. Dadurch entsteht zuweilen der Schein, als ob es sich um Unica oder doch um besonders seltene Werke handelt. Daher sollen die Nachweise des Katalogs hier noch in einigen Punkten ergänzt werden.

Nr. 1502, die *Munyat al-labīb*, ʿAbdalmuṭṭalib (s. l.) b. M. b. ʿA. al-Ḥillī al-ʿAmīdī's Kommentar zu al-ʿAllāma Ḥ. b. Yū. al-Ḥillīs *Tahḏīb al-wuṣūl* findet sich außer in Ṭeherān und Mešhed auch in Pešawar und Rāmpūr (Suppl. II, 208a). 1505 M. Ṣāliḥ b. A. al-Māzandarānīs (st. 1086/1675, Suppl. II, 578) *Ḥāšiya* zu H. b. Zainaddīns *Maʿālim ad-dīn* findet sich auch in Mešhed, VI, 9, 27. 1572 ʿA. al-Qāri' al-Herewīs *Fatḥ bāb al-ʿināya* findet sich nicht nur in Āṣaf. sondern auch in der Sulaimānīya und in Tūnis, war also nicht nur von den indischen, sondern auch von den osmanischen Ḥanafiten studiert (Suppl. I, 648). Ebenso war b. Nuǧaims *an-Nahr al-faʾiq* zu an-Nasafīs *Kanz ad-daqāʾiq* (Nr. 1637) nicht nur in Indien weiter verbreitet, als es nach dem Nachweis einer Hds. in der As. Soc. Beng. scheinen könnte, sondern auch im westlichen Kulturkreis beliebt (Suppl. II, 266). M. Amīn al-Mu'mināb ādīs *al-Fatāwīʾl-Amīnīya* (1684) aus dem J. 978/1570 findet sich noch in Pešawar und in der Buchārāsammlung des Leningrader As. Mus. (Suppl. 11575). Der in 1769 nicht genannte Autor des *Iḍāḥ al-fatāwī* erscheint in Kairo ²I, 500 als M. b. aṭ-Ṭaiyib an-Nāširī, der sich leider sonst nicht feststellen läßt. Das in 1771 vorliegende Werk Muḥyiddīn an-Nawawīs dürfte der zweite Teil des im Br. Mus. Or. 7469, 2 (Descriptive List 6, 29) vorliegenden *K. al-Uṣūl waḍ-ḍawābiṭ* sein. Die in 1772 vorliegende *Ḥāšiya* zu an-Nawawīs *Iḍāḥ al-manāsik al-kubrā* von b. Ḥaǧar al-Haiṭamī ist schon mehrmals in Kairo gedruckt (Sarkīs 82, 6, Suppl. I, 684). Al-ʿImrānīs Cmt. zu aš-Šīrāzīs *al-Muhaḏḏab* (1775) findet sich auch in Leid. 1783. Ḥ. b. Yū. b. al-Muṭahhar al-Ḥillīs *Tabṣirat al-mutaʿallimīn* (1793) findet sich auch in Ṭeherān und Mešhed (Suppl. II, 208, 25). Der Cmt. seines Sohnes *Iḍāḥ al-fawāʾid fī šarḥ muškilāt al-Qawāʿid* (1801) findet sich auch in Mešhed und Rāmpūr (ebd. II, 207, 4a). Aš-Šahīd al-auwals *Alfīya* (1804) findet sich auch in Ṭeherān und Mešhed (ebd. II, 132). Der in 1810 nicht genannte Schüler des Miqdād as-Suyūrī, der aus dessen *ʿUyūn at-tafsīr* das *Maʿārīǧ as-suʾūl wamadārīǧ al-maʾmūl* (hier *M. al-Masʾūl*) auszog, wird in Mešhed III 67, 215 M. b. Ḥ.ʿ b. M. an-Naǧafī genannt. A. b. M. b. Fahd al-Asadīs *Miṣbāḥ almubtadīʾ* (1873) findet sich auch in Mešhed V, 136, 441/2. Aus M. Muḥsins *aḍ-Ḍarīʿa ilā taṣānīf aš-šīʿa*, I, II, Naǧaf 1355/1936, die der Verf. noch nicht benutzen konnte, lassen sich noch eine Reihe von šīʿitischen Werken, die ihm als Unica erscheinen mußten, in persischen und ʿirāqischen Bibliotheken nachweisen. Es sei hier nur noch für 1818/21 auf

Darī'a I, 117, 563, für 1822/3 ebd. I, 115, 558, für 1824/6 I, 117, 565, für 1829 ebd. II, 597, 19, für 1834 ebd. 584, 5 verwiesen.

Die Ausstattung des Werkes ist ebenso würdig wie in den vorangegangenen Bänden. Wir wünschen dem vortrefflichen Werk, das abermals einen wertvollen Beitrag zur Erschließung der arabischen Gesamtliteratur liefert und dem India Office wie der englischen Orientalistik zu hoher Ehre gereicht, glücklichen Fortgang und baldigen Abschluß.

Bell, Richard, B. D., D. D.: **The Qur'ān. Translated' with a critical re-arrangement of the Surahs.** Vol. I. Edinburgh: T. & T. Clark 1937. (IX, 343 S.) 8°. Bespr. von R. Paret, Heidelberg.

Koranübersetzungen gibt es, man kann wohl sagen, mehr als genug. Gerade in den letzten Jahren sind eine Anzahl neuer Übertragungen erschienen, vornehmlich aus der Feder von Mohammedanern, und es sieht nicht so aus, als ob die Produktion bald abgestoppt würde. An einer wissenschaftlich brauchbaren, historisch-kritischen Übersetzung von Mohammeds Offenbarungsbuch hat es aber bisher immer noch gefehlt. Erst vor kurzem hat August Fischer wieder einmal auf diesen mißlichen Umstand hingewiesen[1].

Der Arabist der Universität Edinburgh, Richard Bell, will nunmehr diesem dringenden Bedürfnis der europäischen Orientalistik abhelfen. Seine Koranübersetzung, deren erster Band hier angezeigt und besprochen werden soll (umfaßt die Suren 1—24, also etwas mehr als die Hälfte des Ganzen), ist in der Tat die erste, die man mit gutem Gewissen als kritisch bezeichnen kann, und verdient deshalb größte Beachtung.

Die erste Voraussetzung für ein historisch-kritisches Verständnis des Korans besteht darin, daß die einzelnen Verse in ihrer sprachlichen Form richtig erfaßt und in allen Einzelheiten möglichst wörtlich und sachgemäß übersetzt werden. Bell hat in dieser Hinsicht zuverlässig gearbeitet. Ich habe seine Übersetzung innerhalb des ersten *ǧuz'* (Sure 1, 1 bis Sure 2, 135[2]) genau nachkontrolliert und dabei feststellen können, daß nur an einer einzigen Stelle ein wirklicher Übersetzungsfehler vorliegt: 2, 131 وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ "but if they turn away, it is they who are in schism". Hier ist die Konstruktion von *innamā* mißverstanden. Hervorgehoben wird durch diese Partikel nicht das unmittelbar folgende *hum*, sondern das nachher folgende *fī šiqāq*. Also nicht: „dann sind sie in Widerspenstigkeit" (oder ähnlich; *šiqāq* ist schwer zu übersetzen), sondern: „dann sind sie in Widerspenstigkeit" (freier: „dann sind sie eben widerspenstig"). Das ist wie gesagt der einzige Übersetzungsfehler, den ich im ganzen ersten *ǧuz'* entdeckt habe[1]. An verschiedenen anderen Stellen mag man die Bellsche Übersetzung in Frage stellen und eine andere Deutung des sprachlichen Befunds vorziehen, aber dabei handelt es sich dann nicht mehr um eine eindeutige Entscheidung darüber, was richtig und was falsch ist, sondern um eine mehr oder weniger willkürliche Wahl zwischen verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten. Ein Beispiel: Sure 2, 28 sagen die Engel als Erwiderung auf die Ankündigung Gottes, er wolle jemand [vom Geschlecht der Menschen] auf Erden als Vertreter, *ḫalīfa*, einsetzen: „*a-taǧ'alu fīhā man yufsidu fīhā wa-yasfiku 'd-dimā'a wa-naḥnu nusabbiḥu bi-ḥamdika wa-nuqaddisu laka.*" Bell übersetzt: "Wilt Thou place in it one who will work corruption and shed blood? We sing hymns in Thy praise and ascribe holiness to Thee." Ich möchte demgegenüber den mit *wa-naḥnu* eingeleiteten Satz al *Ḥāl* auffassen und folgendermaßen paraphrasieren: „Willst Du auf ihr jemand [vom Geschlecht der Menschen] einsetzen, der Verderben auf ihr stiftet und Blut vergießt, wo wir [doch] Dir lobsingen und Deine Heiligkeit preisen [und deshalb eher einer solchen Auszeichnung würdig wären]?" Hier steht Auffassung gegen Auffassung, ohne daß man für die eine oder die andere zwingende Gründe vorbringen könnte. Ähnlich steht es bei der Frage, wie man *'ālamūn* übersetzen soll (Sure 1, 1; 2, 116 usw.). Bell gibt das Wort mit "the worlds" wieder. Ich würde „Weltenbewohner" oder „Menschen" für passender halten (vgl. F. Buhl, Islamica, 2, 1926, S. 143). Desgleichen könnte man darüber streiten, ob man die Perfekta in 2, 5 und ähnlichen Stellen präterital (so Bell) oder präsentisch übersetzen soll. Ein letztes Beispiel von verschiedenen Übersetzungsmög-

---

1) Der Wert der vorhandenen Koran-Übersetzungen und Sure 111 (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 89. Bd., 1937, 2. Heft).

2) Der Einfachheit halber zitiere ich hier und im folgenden wie Bell nur nach der (schlechten) Verszählung der Flügelschen Ausgabe. Siehe aber OLZ, 1936, 3f.

1) Stellen wie 2, 120 "make this land secure" (اجعل هذا بلدا آمنا) will ich nicht als Übersetzungsfehler rechnen, da es sich hierbei um eine ganz geringfügige Abweichung vom Wortlaut des Originals handelt (vgl. übrigens die Parallelstelle 14, 38: اجعل هذا البلد آمنا). Störend wirkt die verschiedene Übersetzung des zweimaligen *āl Fir'aun* in 2, 46f., das eine Mal mit "the family of Pharaoh", das andere Mal (besser) mit "the people of Pharaoh".

lichkeiten: Sure 2, 6 (*ḫatama 'llāhu 'alā qulūbihim wa-'alā sam'ihim wa-'alā abṣārihim ġišāwatun*) kann man den Ausdruck *wa-'alā sam'ihim* zum vorhergehenden oder zum folgenden ziehen. Bell entscheidet sich für die letztere Möglichkeit und übersetzt: "Allah hath set a seal upon their hearts, and over their hearing and their sight is a covering." Ich möchte mich meinerseits für die andere Möglichkeit entscheiden, und zwar im Hinblick auf die Parallelstelle Sure 45, 22, wo es ganz eindeutig heißt: *wa-ḫatama 'alā sam'ihī wa-qalbihī wa-ǧa'ala 'alā baṣarihī ġišāwatan.*

Die Sprache des Korans ist oft so knapp gehalten, daß die Übersetzung durch Zusätze erweitert werden muß, wenn sie überhaupt verständlich ausfallen soll. Bell hat dieser Notwendigkeit durch Einfügung von Texterweiterungen (in Klammern) und von Anmerkungen Rechnung getragen, mußte sich dabei aber leider — mit Rücksicht auf die Druckkosten — sehr kurz fassen. So sind manche Stellen ziemlich dunkel geblieben, trotzdem er sie dem Wortlaut nach richtig übersetzt hat. Ein Beispiel aus dem Abschnitt, der von der Kuhschlachtung handelt. Bell übersetzt die beiden letzten Verse (2, 67f.) folgendermaßen: "When ye slew a person and quarrelled about it—Allah bringeth to light what ye have been concealing—We said: 'Strike him with part of it.' Thus doth Allah bring the dead to life and show you His signs, mayhap ye will understand." In der Anmerkung zu diesen und den vorhergehenden Versen verweist er auf Num. 19, 1—9, Deut. 21, 1—9 und Mishna, Parah I, 1f., gibt aber sonst keine Erklärung. Ich würde die beiden Verse etwa folgendermaßen erklären und paraphrasieren: „Und als ihr (Juden) jemand getötet hattet und daraufhin über ihn (bzw. über die Person dessen, der den Totschlag an ihm begangen hatte) miteinander im Streit lagt [weil niemand sich dazu bekannte] — aber Gott war wohl in der Lage, an den Tag zu bringen, was ihr verbargt —, da sagten wir: ‚Berührt ihn (den Toten) mit einem Stück von ihr (der geschlachteten Kuh), [dann wird er einen Augenblick lebendig, um die Person desjenigen zu bezeichnen, der ihn getötet hat]'. So macht Gott die Toten lebendig und läßt euch seine [Wunder-] Zeichen sehen [in der Annahme], ihr würdet vielleicht verständig sein [und seine Allmacht anerkennen]." Selbstverständlich sind derartige Ergänzungen immer etwas gewagt, eben weil sie nicht unmittelbar aus dem originalen Wortlaut stammen, sondern erst auf Umwegen daraus erschlossen werden müssen. Sie werden öfter zum Widerspruch reizen als die eigentliche Übersetzung. Aber man wird deshalb doch nicht auf sie verzichten dürfen. Die vorliegende Übersetzung ist in dieser Hinsicht etwas zu knapp ausgefallen.

Der Koran ist weder nach sachlichen noch nach chronologischen Gesichtspunkten durchkomponiert. Die einzelnen Suren, besonders die längeren, bestehen oft aus ganz verschiedenartigen Abschnitten, die wie zufällig, ohne inneren Zusammenhang, aneinandergereiht sind. Bell führt diese Tatsache teils auf zufällige, teils auch auf beabsichtigte Verschiebungen und Überlagerungen zurück, die bei der Sammlung und Überlieferung des Textes mitgespielt haben mögen, und weist die Nähte und Schnittlinien im einzelnen nach. "All the possibilities of confusion in written documents have had to be considered—corrections, interlinear additions, additions on the margin, deletions and substitutions, pieces cut off from a passage and wrongly placed, passages written on the back of others and then read continuously, front and back following each other[1]. It is to this, rather than to textual defects, or to confusion in Muhammad's own thought and style that the dreary welter of the Qur'ān so often deplored by Western writers is due. It arises also from the fact that the Qur'ān was delivered for the most part in short pieces, which were afterwards put together in surahs ... so that one finds the most diverse subjects treated of in the same surah, just as they forced themselves upon the prophet's attention" (S. VI).

Es ist mir nicht möglich, hier aufzuzeigen, in welcher Weise Bell die Zäsuren und Unstimmigkeiten im einzelnen aus der literarischen Überlieferungsgeschichte verständlich zu machen sucht. Man müßte sich dabei mit jedem Einzelfall auseinandersetzen, und das würde viel zu weit führen[2]. In einigen Fällen leuchten mir die Deduktionen des Übersetzers ohne weiteres ein. Manchmal scheinen sie mir aber nur möglich und nicht zwingend zu sein, zumal sie die Schwierigkeiten in der inneren Komposition nur zum Teil beheben. Das letzte Wort ist in diesem Fragenkomplex noch nicht gesprochen. Aber soviel ist sicher: die Bellsche Übersetzung bietet hier einen großzügigen und zugleich bis ins kleinste durchdachten Lösungsversuch, einen Lösungsversuch, mit dem

1) Von mir gesperrt. Mit dieser Hypothese arbeitet Bell besonders viel.

2) Ein gutes Beispiel der Analysierungsmethode Bells bietet die Übersetzung der vielumstrittenen Stelle Sure 9, 1ff. In JRAS, 1937, 233—44 (R. Bell, Muhammad's Pilgrimage Proclamation) findet man die dazugehörige Beweisführung.

sich jeder Koranforscher eingehend wird auseinandersetzen müssen. Neben Nöldekes Geschichte des Qorāns wird man künftig immer auch Richard Bells "critical re-arrangement of the Surahs" zu Rate ziehen.

Gautier, E. F.: Le Passé de l'Afrique du Nord. Les Siècles Obscurs. Paris: Payot 1937. (457 S., 41 Abb.) 8° = Bibliothèque Historique. 40 Fr. Bespr. von E. Pröbster, Neustadt (Orla).

Verf., der mehr als 30 Jahre lang insbesondere an der Universität Algier Geographie dozierte, hat über Nordafrika, die Sahara, das schwarze Westafrika u. a. eine Reihe gedankenreicher und anregender Studien veröffentlicht, in denen er zu zeigen versucht, welche Dienste die Geographie, das „oculus historiae", leisten kann, um Reihen von Tatsachen zu interpretieren, für die wir in den Quellen keine Gründe angegeben finden, und Bedürfnisse, Freundschaften und Feindschaften zu erklären, zu denen die Struktur des Landes und sein Klima die Bewohner nötigen. Während seine Studie „Le Sahara" (1. Aufl. Paris 1923) schon nach 5 Jahren eine 2. Auflage erlebte (vgl. OLZ 1930 Sp. 46), erschien sein „in mancher Hinsicht blendendes Buch", das die Geschichte des Maghrib von der ersten arabischen Eroberung bis zum Einfall der Banū Hilāl-Beduinen, die sogenannten „Siècles obscurs du Maghreb" behandelt (1. Aufl. Paris 1927), erst 1937 unter dem oben angegebenen Titel in 2. Auflage. Den wesentlichsten Inhalt hatte Verf. aber schon 1931 in seinem Aufsatz „Le Cadre géographique de l'Histoire en Algérie" resumiert, der die aus Anlaß der algerischen Jahrhundertfeier veröffentlichte Reihe von Abhandlungen zur Geschichte Algeriens, betitelt „Histoire et Historiens de l'Algérie" einleitete. Und er hatte außerdem mit seinen „neuen Kombinationen, Hypothesen und Suggestionen" auf Ch.-André Juliens „Histoire de l'Afrique du Nord", Paris 1931, einen starken Einfluß ausgeübt.

Das vorliegende Buch ist eine im wesentlichen unveränderte Neuauflage der „Siècles obscurs du Maghreb", die s. Zt. von R. Hartmann in der OLZ (1928 Sp. 879/81) und von W. Marçais in der Revue critique (1929 Juni S. 255—269) besprochen worden waren und auch Strothmann veranlaßt hatten, sich mit der vom Verf. vertretenen These von der Neigung der Berbern zum Hariǧismus im Islam (1928 S. 258ff.) auseinanderzusetzen[1]. Neu ist nur der Abschnitt über „Le Passé reculé" (S. 29—55), in dem sich Verf. zunächst an Hand der im Sud-Oranais und im Tassili des Ajjers entdeckten Felszeichnungen mit der Vorgeschichte der Berbern beschäftigt und dann die mit Karthago beginnende älteste Geschichte des Maghrib behandelt. Sonst werden Marçais Bemerkungen in Fußnoten unter dem Text[1] und einmal (S. 241/42) im Text selbst erwähnt. Auf S. 15, S. 238 (= früher 212) und S. 258 (= früher 233) sind kleine Änderungen vorgenommen worden. Aber das ist auch wohl alles. Die unrichtigen Schreibungen arabischer Worte sind nur zum Teil berichtigt worden. Es ist Verf. sogar passiert, daß er bezüglich seiner hauptsächlichen Quelle: St. Gsells „Histoire ancienne de l'Afrique du Nord" auf S. 158 (vgl. auch S. 443 unter Nr. 57) den Passus hat stehen lassen: „Gsells großes Werk habe leider noch nicht den 4. Band überschritten", während dessen 5. u. 6. Bd. 1927, der 7. u. 8. Bd. 1928 erschienen sind. Es ist also nur cum grano salis richtig, wenn Verf. im Avertissement sagt, es handelte sich um eine „Réédition mise à jour".

Diese Mängel stören bei der Lektüre des Buchs, das fast auf jeder Seite den Leser zum Nachdenken anregt und ihm manchen tiefen Gedanken vermittelt. Verf. mag zu weit gehen, wenn er in die scheinbar unentwirrbare chaotische Entwickelung des Maghrib dadurch etwas Klarheit zu bringen sucht, daß er den unversöhnlichen und ewigen Gegensatz zwischen Seßhaften und Nomaden immer als das leitende Grundprinzip ansieht; aber teilweise hat er damit zweifellos recht.

Andréa, Général: La Revolte druze et l'Insurrection de Damas (1925—1926). Paris: Payot 1937. (244 S., 12 Abb.) 8° = Bibliothèque Historique. 25 Fr. Bespr. von W. Björkman, Finkenkrug bei Berlin.

Der Verf. hat bei der Bekämpfung des Drusenaufstandes an leitender Stelle mitgewirkt, als Kommandant des Bezirks von Damaskus und dann als Gouverneur des Drusengebiets, und so hat seine Darstellung der Ereignisse als Bericht aus erster Hand besonderes Interesse. Natürlich ist er durchaus parteiisch und sieht die ganze Entwicklung völlig vom Standpunkt des französischen Militärs, während die Meinung der Gegenseite kaum jemals zum Ausdruck kommt. Die Beschießung von Damaskus, vom 18. bis 20. Oktober 1925, die ja bei den Arabern und in der

1) Wegen weiterer Besprechungen vgl. z. B. Afr. Fr. RC 1928 S. 235; Revue des Questions historiques 1929 I 188. Vgl. auch die politische Polemik gegen den Vf., die Rolland Elissa-Rhais unter dem Titel „Les Berbères et les Gaulois" in der Revue Maghreb 1932 Novemberheft S. 15—21 und 1933 Januarheft S. 37—40 unternahm.

1) Vgl. S. 108, 130, 145, 160, 221, 262, 286, 290, 306, 324, 411.

ganzen islamischen Welt solch ungeheures Aufsehen erregte, wird hier ziemlich kurz und nüchtern erledigt, denn der Colonel Andréa hatte erst unmittelbar danach die Gegend von Damaskus zu kommandieren. Die von ihm dort getroffenen militärischen Maßnahmen und dann besonders die Schlacht von Suwaida vom 25. April 1926 werden desto ausführlicher beschrieben, und hier ist sogar der Brief eines Drusen übersetzt, um die Ansicht des Gegners vorzuführen. Daß auf arabischer Seite auch eine beachtliche Literatur über die Kämpfe existiert, scheint der Verf. gar nicht zu wissen. Aber auch so dürfte das Buch seinen Wert haben, als eine besonders eingehende und zuverlässige Darstellung der französischen militärischen Maßnahmen zur Bekämpfung des Aufstandes, und als solche wird es auch, wenn einmal eine geschichtliche Darstellung der Entwicklung Syriens nach dem Kriege auf Grund umfassender Quellenstudien erscheint, neben den sonstigen französischen und arabischen Berichten berücksichtigt werden müssen.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Gabriel, Dr. Alfons: **Durch Persiens Wüsten.** Neue Wanderungen in den Trockenräumen Innerasiens. Unter Mitarbeit von Frau Agnes Gabriel-Kummer. Stuttgart: Strecker & Schröder [1935]. (XV, 272 S., 101 Abb. auf Taf., 1 Kte.) 4°. RM 13 —; Lw. 16 —. Bespr. von H. Mortensen, Göttingen.

Der Verf., ein geographisch gründlich ausgebildeter Arzt, hat als Fortsetzung und Ergänzung einer 5 Jahre vorher unternommenen Forschungsreise durch das Innere Persiens im Jahre 1933 eine über neunmonatige Reise durch die Wüsten des iranischen Hochlandes unternommen. Er hat dabei die mit modernen Verkehrsmitteln zugänglichen Gebiete nach Möglichkeit gemieden und ist, oft unter größten Schwierigkeiten, durch diejenigen, zum Teil noch völlig unbekannten Gebiete gereist, die nur mit althergebrachten Beförderungsmitteln (Kamel) zugänglich sind. Die Mühen und Gefahren einer solchen Reise sind heute interessanterweise ungleich größer als noch vor einigen Jahrzehnten. Denn, wie der Verf. verschiedentlich erwähnt, sind durch die neuen Verkehrsmittel (Auto) und die bevorzugte Benutzung der ihnen gemäßen Wege gerade die früheren Karawanenwege zu einem merklichen Teil heute mehr oder minder verlassen, so daß dort die einstmals vorhandenen Hilfen (Wasserstellen, Verproviantierungsmöglichkeiten) heute in ungleich geringerem Maße zur Verfügung stehen. Die Reiseroute im einzelnen zu schildern, würde hier zu weit gehen. Sie ist aus den beigegebenen Karten am Schluß der Arbeit, die zugleich wichtige topographische Verbesserungen gegenüber den bisherigen Karten enthalten, anschaulich zu erkennen.

Wie Verf. im Vorwort sagt, „werden in erster Linie erdkundliche Belange verfolgt. Die Erwähnung klimatischer Verhältnisse, Bemerkungen über das Vorkommen von Tieren und Pflanzen, völkerkundliche und wirtschaftliche Beobachtungen sind nur soweit in die Darstellung verflochten, als sie in den Rahmen des Geographischen gehören". Mit voller Absicht hat Gabriel sein Werk nicht als sachlich gegliederte Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse geschrieben, sondern als Reisebericht, der die Beobachtungen im wesentlichen in zeitlicher Reihenfolge enthält. Nur in einigen Kapiteln (III: Die große Kawīr, XXI und XXII: Die persischen Wüsten und ihre Wege) gibt er Zusammenfassungen, die jedoch den Reichtum seiner eigentlichen Reisebeobachtungen bei weitem nicht ersetzen. Nach des Verf. Absicht stellt er seinen gesammelten Beobachtungsstoff den verschiedenen Wissenschaftszweigen zur Verfügung. Man möchte nur hoffen, daß die Wissenschaft von diesem Geschenk, wie sie es in solcher Schönheit trotz zahlreicher sogenannter Forschungsreisen nicht allzuoft erhält, regsten Gebrauch macht. Denn das Buch ist, weit über das im Vorwort Versprochene hinaus, eine Fundgrube aller möglichen wichtigen und zuverlässigen, sorgfältig und frei von unnötigen Hypothesen wiedergegebenen Beobachtungen über die Morphologie, das Klima, Tier- und Pflanzenleben, die Bewohner und ihre Sitten, die Wirtschaft und den Verkehr, Siedlung und Hausbau (besonders ihr Werden und Vergehen) und vieles andere. Zum Teil kann man sich diese Beobachtungen leicht unmittelbar aus der anschaulichen und bei aller Zurückhaltung und Sachlichkeit fesselnden Schilderung der Erlebnisse und der Umwelt herausarbeiten, zum anderen Teil hat sie der Verf., ganz abgesehen von den erwähnten zusammenfassenden Kapiteln, jeweils an denjenigen Stellen selbst hervorgehoben, wo er sie gemacht hat.

Das Buch ist ein Meisterstück sogenannter „klassischer" Reisebeschreibung, die, von Ausnahmen abgesehen, bis vor kurzem jahrzehntelang leider gar nicht mehr oder nur noch in recht verwässerter Form angewendet wurde. Hier erleben wir wirklich, fast als ob wir selbst dabei sind, das Land mit, wie es Gabriel mit offenem und scharfem Blick gesehen hat. Die über 100 Lichtbilder, die mindestens vom morphologischen Standpunkt aus zum Teil ganz neuartig sind, bilden eine wertvolle Ergänzung

des Textes. Jeder, der über Persien arbeitet oder es als Vergleichslandschaft kennen lernen will, sei es vom Standpunkt des Landeskundlers aus oder von einer Sonderdisziplin her, aber auch jeder, der Freude hat an einer einfachen und ehrlichen und doch vom ersten bis zum letzten Wort spannenden Schilderung von Reisen und Abenteuern in fremdem Land, wird dieses Buch mit größtem Gewinn lesen.

Christensen, Prof. Arthur: **Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens.** 1. partie: Gajōmard, Masjaγ et Masjānaγ, Hōšang et Taχmōruw (219 S.); Upsala: Appelbergs Boktryckerie Aktiebolag 1917. — 2. partie: Jim. Leiden u. Leipzig: Harrassowitz 1934. (196 S.) gr. 8° = Archives d'Études Orientales, Vol. XIV, 1—2. Bespr. von W. B. Henning, London.

Die Verdienste, die sich Professor Christensen um den Aufbau der Iranistik erworben hat, sind gar nicht hoch genug einzuschätzen. In der Verarbeitung eines weitschichtigen und zersplitterten Materials, in der Zusammenfassung zahlloser Einzeluntersuchungen, eigner wie fremder, zu einem einheitlichen und übersichtlichen Ganzen zeigt er eine besonders glückliche Hand. Wir verdanken ihm so manches wichtige Handbuch, so manche klare Übersicht über ein Spezialproblem, die den gewonnenen Standpunkt und die noch auszufüllenden Lücken unseres Wissens klar hervortreten läßt.

Auch die hier vorliegende Schrift wird in erster Linie als zusammenfassende Übersicht über eine einzelne Frage, den Ursprung und die Entwicklung der legendären Urgeschichte der Iranier, zu werten sein. Die verschiedenen Typen des iranischen Urmenschen, Urkönigs und ersten Menschen, der vielleicht unter Anlehnung an ältere Mythen aus priesterlicher Spekulation geborene Gajōmart (Gehmurd), die Eponymen des Menschengeschlechts Mašyaγ (Mašī, Mahrī) und Mašyānaγ (Murdyānaγ), die vielleicht nordiranischen Mythen entlehnten Figuren des Dämonentöters Hōšang und des Teufelreiters Tahmōrup, schließlich der indoiranische Erste Mensch und König des Reiches der Seligen Yama (Yima, Ğamšēδ), werden uns hier nacheinander vorgeführt. Der im wesentlichen auf den Ergebnissen der Völkerpsychologie basierenden Interpretation jeder einzelnen Figur sind sämtliche erreichbaren Quellen in extenso voraufgeschickt, gegliedert in zoroastrisch-priesterliches Material (Avesta, Pehlevi) einerseits und die im wesentlichen auf der ritterlichen Tradition des sasanidischen Königsbuches (Chwaδāynāmaγ) beruhende arabisch-persische Überlieferung anderseits; die Prüfung später persischer Quellen oft zweifelhaften Wertes beschließt die einzelnen Abschnitte.

Mehrere Exkurse sind den iranischen Festen gewidmet, deren Stiftung den Figuren der Urgeschichte zugeschrieben wird, so besonders dem Ğašn-i-Sada und dem Nourūz (I 164ff., II 138ff.). Ein weiterer Exkurs beleuchtet die Rolle des Urmenschen Gajōmart und des mit ihm in der zoroastrischen Tradition eng verbundenen Urrindes bei Manichäern und den Anhängern des Mithrasdienstes (I 101ff.).

Der erste Band des vorliegenden Werkes erschien bereits im Jahre 1917 (nach dem äußeren Umschlag hingegen 1918); der zweite Band war vom Verf. schon im Jahre 1919 fertiggestellt worden: die unglückliche Verzögerung der Publikation ist naturgemäß nicht ohne Einfluß auf den Gesamtcharakter des Buches geblieben. Der beträchtliche Fortschritt der Iranistik im allgemeinen und die wesentliche Vermehrung unserer Kenntnis des Manichäismus im besonderen haben dazu geführt, daß das eine oder andere nicht mehr ganz dem heutigen Stande der Forschung entspricht; Professor Christensen hat als erster diesen Nachteil erkannt und durch Beigabe umfassender Nachträge ihm zu steuern gesucht. Wenn nun auch hier und da noch Besserungen erwünscht sein mögen, so tut dieser geringe Mangel unserer Dankbarkeit für ein ausgezeichnetes und übersichtliches Handbuch, für die große Mühe und liebevolle Hingabe des Verfassers durchaus keinen Abbruch.

Hannekum, Dr. Wilhelm: **Persien im Spiel der Mächte 1900—1907.** Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Weltkrieges. Berlin: E. Ebering 1938. (203 S., 1 Kte.) gr. 8° = Historische Studien, hrsg. von Dr. E. Ebering, H. 331. RM 8.80. Bespr. von W. Hinz, Göttingen.

Die in zwei Teile zerfallende Untersuchung, wobei sich die Trennungslinie durch den russisch-japanischen Krieg und seine Auswirkungen von selbst ergab, gründet sich ausschließlich auf Quellen in europäischen Sprachen. Dieses Verfahren leitet seine Berechtigung aus der eingeschränkten Fragestellung ab, die Iran in diesem Falle allein als (fast zufälligen) Schauplatz imperialistischen Machtstrebens berücksichtigt. Die Darstellung gipfelt in der Erörterung der russisch-englischen Abmachung vom 31. August 1907 mit der berüchtigten Einteilung Irans in „Interessensphären", die nur ein Gebiet den Persern unangefochten überließ, das durch die Provinzen Fārs (mit Hinzunahme eines Wüstenstreifens) und Ḫūzestān umschrieben ist. Was die damals politisch durchaus aufgeschlossene Bevöl-

kerung Irans zu dieser Aufteilung sagte, wird nicht näher ausgeführt; dies stimmt aber doch etwas bedenklich. Denn mag die auf Kosten Persiens erzielte Verständigung zwischen dem Zarenreich und Großbritannien eines der wichtigsten Kapitel zur Vorgeschichte des Weltkrieges darstellen — es handelte sich dabei eben doch nicht nur um eine Frage der großen Politik. Die Betrachtungsweise des Verf. geht für mein Empfinden allzusehr vom Blickwinkel der europäischen Kabinette aus und vernachlässigt darüber die Eigengeschichtlichkeit Irans, von deren unvermindertem Fortbestand — trotz der Abmachung von 1907 — uns die Gegenwart fast täglich neue Beweise liefert.

Südasien.

Glasenapp, Helmuth von: **Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen.** Halle: Max Niemeyer Verlag 1938. (X, 72 S.) gr. 8° = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geistesw. Klasse, 14. Jahr, Heft 1. RM 5.40.
Bespr. von F. Otto Schrader, Kiel.

Diese Schrift hat einen Vorläufer in dem in ihr nicht erwähnten und freilich ganz anders angelegten Buch von Schomerus „Indische Erlösungslehren" (Leipzig 1919, 8°, 232 S.), das, da für Missionare in Indien bestimmt, den Buddhismus (und, wohl als unbekehrbar, auch die Jainas) ausschließt und, abgesehen vom südindischen Śaiva-Siddhānta, kaum hinausführt über das, was man den Werken Deussens entnehmen konnte. Mit weit größerem Horizont behandelt in der vorliegenden Arbeit der Königsberger Sanskritist nicht, wie Schomerus, nacheinander Upaniṣaden, Sāṃkhya, Yoga, Bhagavadgītā, Śaṅkara, Rāmānuja und Śaiva-Siddhānta, sondern synoptisch in vier Kapiteln 1. Unsterblichkeit, 2. Vergeltung, 3. Heilswege und 4. Erlösung, wobei außer dem Jinismus und den vielerlei Entwicklungen, indischen und außerindischen, des Buddhismus auch die (theologisch besonders interessanten) viṣṇuitischen Systeme eines Madhva, Vallabha, Caitanya gebührende Berücksichtigung finden. Dabei entbehrt auch diese Schrift nicht lehrreicher Seitenblicke auf christliche Anschauungen, und sie enthält, obwohl an Gebildete aller Kreise sich wendend, doch auch manche Einzelheit, die nicht jedem Indologen bekannt sein dürfte. Eine durch Klarheit und Vollständigkeit des Überblicks ausgezeichnete Arbeit, die jedem, der sich für indische Religionen interessiert, aufs wärmste empfohlen werden kann.

Nicht ganz gelungen scheint mir in Kap. I die Einführung in den ältesten Unsterblichkeitsglauben. Sie gibt mit zu großer Sicherheit der Meinung Ausdruck, daß die buddhistische Ablehnung einer substantiellen Seele sich schon in Ṛgveda und Upaniṣaden anmelde. Das tut sie m. E. nicht. In beiden Stellen, die Verf. anführt (Ṛgveda X 16, 3 und Bṛhadāraṇyakopaniṣad III 2, 13), ist *ātman* ein hauchartiges Prinzip (Atem bzw. *madhyama* oder *mukhya prāṇa*, identisch mit dem *āyus*, das nach Ṛgveda X 16, 5 der Tote im Jenseits wiederbekommen soll) und unterschieden von dem wesentlichen *puruṣa*, den Agni unberührt lassen soll (Ṛgveda X 16, 1 usw.) und der in der Upaniṣadstelle am Ende der Frage als selbstverständlich fortbestehend genannt wird. Jacobis Auffassung, der Verf. folgt, ist unindisch. Ich kann es auch nicht richtig finden, immer zu betonen (und Laien damit zu verwirren), daß der Buddhismus die „Seele" leugnet oder (Verf., S. V) als buddhistischem Denken diametral entgegengesetzt unsere „Überzeugung von der Existenz einer unveränderlichen Seele" hinzustellen. Gerade dadurch, daß für uns die Seelen nicht unveränderlich und ununterscheidbar sind, stehen wir mit dem Buddhismus gegen das Sāṃkhya. Man kann also ruhig sagen, daß der Buddhismus, wie das Christentum, an eine bewußtseinsartige Seele (das *vijñāna*) glaubt, die aber, im Gegensatz zum Christentum, nicht absolut unsterblich ist, sondern den Tod nur solange überdauert, bis sie das Ziel ihrer „Wanderung" erreicht hat. — Endgültiges Aufhören jeglichen Bewußtseins (genauer: Nichtmehrzustandekommen von Bewußtsein) lehren als Ende der Seelenwanderung übrigens auch Nyāya-Vaiśeṣika und Prābhākara-Mīmāṃsā. Der Satz „Alle Systeme" usw. auf S. 10, oben, ist also in diesem Sinne zu berichtigen. — Mißverständlich ist auch S. 16, Mitte, die Äußerung, daß im Nyāya-Vaiśeṣika die „unsichtbare Kraft" (adṛṣṭa, Verdienst und Schuld) „der Seele selbst" angehöre. Es hätte gesagt werden müssen, daß dieses System keinen „Feinen Leib" kennt und deshalb das Karman für eine „Qualität" der (an sich qualitätlosen) Seele während ihrer Wanderung erklärt. — Auf S. 25 sind zu den vier allgemein angenommenen Daseinsformen (göttliche, tierische, menschliche, höllische) zwar von seiten des Buddhismus die (übrigens auch sonst anerkannten) Pretas oder ruhelosen Seelen hinzugefügt, aber man vermißt eine Erwähnung der Pflanzen, die doch durch Schriftstellen wie Kaṭhopaniṣad V 7 als gefürchtete *gati* in Erinnerung gehalten werden (s. über sie Śaṅkaras interessante Untersuchung zu Brahmasūtra III 1, 25). Pflanzen und Tiere gelten uneingeschränkt als *durgatayaḥ*, und dies muß der Grund für den Glauben sein, dem man nicht selten in Indien begegnet, daß in sämtlichen Pflanzen und Tieren gefallene Menschenseelen stecken. Als ich einst einen gelehrten Maṭhādhipati auf die ungeheure Menge der Pflanzenseelen hinwies, erhielt ich die Erklärung, daß der größte Teil der verstorbenen Menschheit in die Pflanzenwelt herabgesunken sei, aus der man erst nach Millionen von Leben wieder emporsteigen könne. Aber dies mag eine Privatansicht sein, wie die vom Verf. (S. 53) erwähnte des japanischen Gelehrten des 9. Jahrhunderts in seiner Schrift „Private Aufzeichnungen über die Buddhawerdung von Gräsern und Bäumen".

Lamotte, Prof. Étienne: **La Somme du Grand Véhicule d'Asanga** (Mahāyānasaṃgraha). Tome I: Versions Tibétaine et Chinoise (Hiuan-tsang), Fasc. I (Chap. I u. II); Tome II: Traduction et Commentaire. Fasc. I (Chap. I u. II). Louvain: Bureaux du Muséon 1938. (VIII, 47 S., 11 Taf. u. VIII, 152 u. 24 S.) 4° = Bibliothèque du Muséon

Vol. 7. 10 Belgas u. 18 Belgas. Bespr. von St. Schayer, Warschau.

Professor Étienne Lamotte, dem wir bereits für die Ausgabe und Übersetzung des Saṃdhinirmocanasūtra verpflichtet sind, unternimmt in der hier zu besprechenden Publikation die Bearbeitung eines anderen, für die Kenntnis der Yogācāra-Schule wichtigen Textes, des Mahāyānasaṃgraha von Asaṅga. Die Arbeit ist auf vier Bände berechnet und soll neben der Ausgabe der tibetischen Version zusammen mit der photographischen Reproduktion der chinesischen Version von Hiuan-tsang eine kommentierte Übersetzung des Saṃgraha mit dem Bhāṣya von Vasubandhu und dem Upanibandhana von Asvabhāva, ferner einen Band mit Indizes und endlich eine zusammenfassende Darstellung der Literatur und der Philosophie der Yogācāras bringen. Die Würdigung dieses neuen französischen Kompendiums der Mahāyānā-Lehre wird erst nach dem Erscheinen des ganzen Werkes möglich sein, wir dürfen aber schon jetzt, nachdem je ein Heft des ersten und des zweiten Bandes vorliegen, mit unserem Lob und unserer Anerkennung nicht zurückhalten. Die Übersetzung ist tadellos, die Anordnung übersichtlich und klar, die Anmerkungen knapp und inhaltsreich. Alles in allem: eine wertvolle Ergänzung zu der Siddhi von de La Vallée Poussin, die das Studium des *vijñānavāda* weiter fördern und vertiefen wird.

Einige Einzelheiten aus dem Inhalt der zwei ersten übersetzten Kapitel des Saṃgraha mögen hier kurz hervorgehoben werden. Nach Visuddhimagga, Kośa, Vimśikā und anderen Quellen sind die Ausdrücke *vijñāna, citta* und *manas* synonym. Asaṅga, Saṃgraha, S. 29 lehnt aber diese Identifikation ausdrücklich ab: *citta, manas* und *vijñāna* sind nicht *ekārtha*, sondern drei verschiedene Dinge. *citta* ist das achte Bewußtsein [das *ālaya*], *manas* bedeutet das *manovijñāna* und das *kliṣṭamanas*, unter *vijñāna* ist das *pravṛttivijñāna* [= die sechs tätigen Bewußtseinsarten] zu verstehen. Die These, daß *manas* und die *pravṛttivijñānas* gegenüber dem *ālaya* besondere Realitäten sind, hängt mit der Frage nach der Wirklichkeit des *vijñānapariṇāma* zusammen. Wir wissen, daß die Yogācāras über diesen wichtigen Punkt nicht einig waren. Nach Sthiramati ist die Transformation des *vijñāna* in zwei „Teile": den „bewußthabenden" (*darśanabhāga*) und den „bewußtgehabten" (*nimittabhāga*), schlechthin illusorisch (*parikalpita*). Dharmapāla nimmt aber an, daß die *bhāgas* kausal bewirkt (*paratantra*), also wirklich sind [vgl. Siddhi, S. 9]. Der Standpunkt des Saṃgraha ist offenbar derselbe.

Sehr interessant ist die Schilderung der Reinkarnation, S. 54ff.: das *kliṣṭamanas*, aus dem der Leib des Gandharva in der Zwischenexistenz gebildet ist, schwindet in dem Moment, wenn der Gandharva in die Vulva der Mutter eindringt. An seiner Stelle taucht das achte Bewußtsein, das *ālayavijñāna* auf, vermischt sich mit dem Blut und gerinnt zum Embryo. Diese Lehre von dem zum Embryo geronnenen Bewußtsein (*saṃmūrcchita vijñāna*) ist ein schönes Beispiel für meinen „Somatismus" [Bull. de l'Acad. Pol. des Sc. et des Lettres, Cracovie, 1936, S. 159ff.]. „Somatistisch" ist übrigens auch die ganze Theorie der *vāsanā*, der „Durchduftung" von *ālaya* durch die *kliṣṭadharmas* zu verstehen.

In dem zweiten Kapitel über die *jñeyalakṣaṇas* begegnen wir gleich am Anfang einer Aufzählung der elf *vijñaptis*, welche, als reine Vorstellungen im Sinne der *vijñaptimātratā* aufgefaßt, den *paratantrasvabhāva* bilden. An sechster Stelle dieser Liste steht die *kālavijñapti*. Die Zeit an sich, als unabhängige Substanz, existiert für die Yogācāras ebensowenig wie für die Vaibhāṣikas, Sautrāntikas und Mādhyamikas. Gleichwohl ist die Zeitvorstellung für die Yogācāras keine leere Fiktion, sondern eine reale Manifestation des *vijñāna*. Wir kennen leider die Einzelheiten dieser Lehre nicht, das Problem ist aber wichtig und verdient näher untersucht zu werden. In der Liste der Hundert Dharmas erscheint die Zeit in der Kategorie der *viprayuktasaṃskāras*, ist also — im Gegensatz zum System der Mahāvibhāṣā — ein besonderer *dharma*, allerdings mit dieser Einschränkung, daß alle „Hundert Dharmas" nur eine Transformation des *ālayavijñāna* sind. Auch hier stoßen wir also auf das Problem der Wirklichkeit des *vijñānapariṇāma*. Hoffentlich werden die weiteren Hefte des Saṃgraha neue Materialien zu diesem wichtigen *kathāvastu* bringen.

Ähnlich wie die Siddhi führt auch der Saṃgraha eine Reihe von Zitaten aus den Āgamas an, die die Authentizität der Lehre von dem *ālaya* nachweisen sollen. Die Berufung auf den Ekottarāgama = Aṅguttara II, S. 131 ist wohl mehr als problematisch, das Zeugnis der Mahāsaṃghikas und der Mahīśāsakas ist aber durchaus eindeutig: es kann nicht geleugnet werden, daß die Lehre von dem einen Grundbewußtsein (*mūlavijñāna, ekarasaskandha, āsaṃsārikaskandha*) den alten Sekten bekannt war. Für mich persönlich unterliegt es heute keinem Zweifel mehr, daß diese Lehre von einem *vijñāna*, aus dem die vielen psychischen Substanzen hervorgehen, älter ist als die Lehre der Vaibhāṣikas von der unzurückführbaren Serie der *cittasaṃprayuktasaṃskāras*.

Northey, W. Brook: **The Land of the Gurkhas or The Himalayan Kingdom of Nepal.** With a Chapter by C. G. Bruce. Cambridge: W. Heffer & Sons [o. J.]. (X, 248 S., viele Abb. auf Taf., 1 Kte.) 8°. 10s. 6 d. Bespr. von J. Nobel, Marburg a. L.

Der Verf. des Werkes ist zwanzig Jahre lang Offizier in einem Gurkha-Regiment gewesen und hatte dadurch willkommene Gelegenheit, ein Land kennenzulernen, das einem Europäer im allgemeinen sehr schwer zugänglich ist. Nepal, landschaftlich eine der schönsten Gegenden der Erde, ist ein ausgesprochenes Bergland, im Norden der Mount Everest, dessen Gipfel trotz vieler Opfer noch kein Mensch bestiegen hat. Northey hat nicht nur die landschaftliche Eigenart in packender Weise beschrieben, er hat auch die Menschen, ihre Sitten und Gebräuche, ihre ganze Lebensweise und auch ihre Schwächen in weit höherem Maße als ein oberflächlicher Reisender studiert und so geschildert, daß ihm der Leser überall mit größtem Interesse folgen muß.

Es ist natürlich, daß bei der Persönlichkeit

und Stellung des Verf. die gegenwärtigen Verhältnisse sehr im Vordergrund stehen. Doch beschränkt N. sich keineswegs einseitig auf eine Beschreibung der militärischen und verwaltungstechnischen Dinge. Sein Streben ist im Gegenteil, ein möglichst geschlossenes Bild von Land und Leuten zu geben. So werden bei der Schilderung der größeren Städte (Kathmandu, Bhatgaon und Patan), die verhältnismäßig nahe beieinanderliegen, auch die volkstümlichen Feste ausführlich behandelt, es wird der hinduistischen und buddhistischen Heiligtümer gedacht, deren überaus große Zahl den Europäer in Staunen versetzt. N. hat den religiösen Baudenkmälern sogar ein eigenes Kapitel gewidmet. Das Erdbeben vom 15. Januar 1933, das in den Städten große Verheerungen angerichtet hat, fand zwar zu einer Zeit statt, als die betreffenden Kapitel bereits geschrieben waren; aber der Verf. hat die Schilderung der dadurch hervorgerufenen Veränderungen am Ende des XVII. Kapitels nachgeholt und auch einige Abbildungen beigegeben, die eine lebendige Vorstellung von den Folgen der Katastrophe vermitteln.

Die letzten drei Kapitel gelten nicht mehr dem eigentlichen Nepal, sondern dem östlichen Grenzland, wo man den Gurkha übrigens auch noch kennenlernen kann, und die Schilderung von Darjeeling und seiner großartigen Umgebung nimmt einen angemessenen Raum ein.

Das IV. Kapitel ist der früheren Geschichte von Nepal vorbehalten, deren Kenntnis doch von der größten Wichtigkeit für jeden ist, der die modernen Verhältnisse richtig verstehen und bewerten will. So sehr es anzuerkennen ist, daß der Verf. das allergrößte Gewicht auf das von ihm selbst Erlebte legt (was der ganzen Darstellung naturgemäß eine besondere und erfreuliche Note gibt), so ist es auf der anderen Seite unnötig und sogar bedauernswert, daß sich der Verf. in der Eingangsnote zu diesem Kapitel geradezu entschuldigt, ein derartiges Kapitel, das die ältere (und auch doch wieder die jüngere) Geschichte behandelt, einzufügen. Er meint, die Kenntnis der Geschichte von Nepal sei nur "of real little value for the student." Auf alle Fälle könne das Kapitel ohne irgendwelche Bedenken überschlagen werden. Dieser Abschnitt des Werkes, der auf sekundäre Quellen zurückgeht, enthält dann auch manches Anfechtbare. Ich will nur das eine hervorheben, daß die Behauptung (auf S. 34 unten), Asoka sei der 14. König der Sthunko-Dynastie gewesen, offenkundig auf ein Mißverständnis der Quelle zurückgeht. Nach der nepalesischen Chronik (History of Nepāl. Translated from the Parbatiyā by Shew Shunkar Singh and Shrī Gunānand. With an introductory sketch by D. Wright. Cambridge 1877, S. 110) handelt es sich vielmehr um den 14. König der (legendären) Kirātī-Dynastie mit Namen Sthunko, unter dessen Regierung der berühmte König Asoka (um 250 n. Chr.) Nepal besucht haben soll.

Das erste Kapitel, das einen allgemeinen Überblick über Nepal gibt, entstammt der Feder von C. G. Bruce, der bereits 1910 ein ähnliches Werk (Twenty years in the Himalayas) geschrieben hat.

Schöne Abbildungen (eine oder die andere wohl etwas überbelichtet) ergänzen ausgezeichnet die interessanten Schilderungen. Sehr willkommen ist auch die beigefügte große Karte von Nepal, die dem neuesten amtlichen Material entnommen ist.

Vahiduddin, Syed: Indisch-moslemische Werterlebnisse als Parallele zu europäischen Kulturwandlungen. Mit einer Einführung: Gemeinsame Probleme der Kulturmenschheit im Lichte der psychologischen Typenforschung. Von Prof. E. R. Jaensch. Leipzig: J. A. Barth 1937. (V, 59 S.) gr. 8° = Abhandlungen u. Monographien zur Philosophie des Wirklichen, hrsg. v. E. R. Jaensch. Nr. 8. RM 3.60. Bespr. von Johann Fück, Halle/S.

Mit den Werterlebnissen, von denen der Titel dieser dem Andenken Rudolf Ottos gewidmeten Arbeit spricht, sind die Erfahrungen der Mystiker gemeint, deren irrationalen, jeder verstandesmäßigen Erklärung entzogenen Charakter der Verf. nachdrücklich betont. Unter Anwendung der Methoden der psychologischen Typenforschung kommt der erste Abschnitt „Ein kurzer typologischer Überblick über unsere Literatur der jüngsten Vergangenheit" (S. 27—33) zu dem Ergebnis, daß im indisch-moslemischen Kulturbereich seit etwa 1800 der kranke Auflösungstyp mit seiner Ichsucht, Haltlosigkeit, Willensschwäche und Angst vorherrsche, ein Typ, dem es an Selbstsicherheit gebricht und dem der Glaube an feste Werte fehlt; seine Spuren sieht der Verf. ebenso im Weltschmerz und im Glauben an ein blind waltendes Schicksal wie in ausschweifender Sinnenfreude und Genußsucht, im leeren Wortprunk einer in unfruchtbarer Nachahmung sich erschöpfenden gefühlsschwachen und lebensfernen Dichtung wie im konstruktiven Rationalismus einer Scholastik, welche die mystischen Erlebnisse des Metaphysischen durch dogmatische Fassungen ersetzt. Seinen Gegenpol, den idealistischen Typ voller Tiefe und Festigkeit, Lebensstärke und Opfermut findet der Verf. in der ursprünglichen, noch

nicht durch den Rationalismus verseuchten indisch-moslemischen Mystik, die er im zweiten Abschnitt „Das Irrationale, Religion und Mystik. Allgemeine Erörterung und die Anschauung der indisch-islamischen Mystik" (S. 33—47) behandelt: Diese Mystik hat in ihrer ursprünglichen Form mit der Umwelt, jenem kleinen, mit den Sinnen wahrnehmbaren Ausschnitt des Seins, den der normale Mensch als „Welt" anspricht, keine Verbindung; ihr Ziel, die Vereinigung mit dem Urgrund alles Seins, von dem die sogenannte Wirklichkeit nur ein Schatten ist, hat zur Umwelt keinerlei Beziehung; der Mystiker weiß daher von keinerlei Verpflichtung gegen sie, er ist asozial und amoralisch; dafür gibt der dritte Abschnitt „Mystik der Erlebnisse, untersucht im Lichte der Integrationstypologie" einige aufschlußreiche Beispiele. Erst auf einer höheren Stufe tritt das moralische Bewußtsein, die Verbundenheit mit Volk und Gemeinschaft hinzu. So gelingt es dem Verf., aus dem Reich der dem Verstand unzugänglichen Erlebnisse der Schau, die sich bis zur Entrückung steigern kann, den Weg zu den Aufgaben der empirischen Welt zurückzufinden, und in der Schlußbetrachtung (S. 57) gelten ihm die „Erlebnisse nur dann als lebensfördernd, wenn sie nicht zum bloßen Schauen herabsinken und wenn nicht die Entrücktheit in die irrationalen Tiefen mit der Flucht vor den Konflikten und Sorgen des Lebens gleichgesetzt wird. Es war immer das Ideal der Mystik auf ihren Höhenpunkten, die sittlichen Forderungen und die irrationalen Erlebnisse zu vereinigen". Im Erwachen des völkischen Lebens in Indien glaubt er die zukunftsfrohe Gewähr dafür sehen zu dürfen, daß die indische Mystik Schauen und Handeln in rechter Weise vereinen wird.

Vahiduddins Ausführungen sind leider allzu knapp und zu wenig dokumentiert, als daß sie als eine erschöpfende Behandlung des fesselnden Themas angesehen werden könnten. Vor allem fehlt es an einer klaren Abgrenzung der Mystik des indisch-moslemischen Kulturbereiches gegen die übrige islamische Welt einerseits und gegen die außerislamische Mystik Indiens andererseits, ein Fragenkomplex, der ungemein reizvolle, aber auch sehr schwierige Probleme birgt. Um so dankenswerter ist es, daß Jaensch der Arbeit eine sehr lesenswerte Einführung „Gemeinsame Probleme der Kulturmenschheit im Lichte der psychologischen Typenforschung" vorausschickt, die den Leser in knappster Form mit den Grundgedanken der Integrationstypologie bekannt macht: die Typenforschung bemüht sich um die Aufhellung der Grundformen menschlicher Seelenhaltung und die Erkenntnis ihrer biopsychischen Struktur; sie bereitet dadurch ein neues, wesenhaftes Verständnis für fremdes Denken und fremde Art vor, ein Verständnis, das der abstrakten Humanität des wirklichkeitsfremden Spätidealismus versagt blieb. Dabei würdigt er Vahiduddins Arbeit und wertet die in ihr vorausgesagte Umkehr vom Auflösungstyp zum idealistischen Typ als Parallele zu ähnlichen Erscheinungen in Europa.

Ostasien.

Fung Yu-Lan: A History of Chinese Philosophy. The Period of the Philosophers (From the Beginnings to circa 100 B.C.). Translated by Derk Bodde. With introduction, notes, bibliography and index. Peiping: Henri Vetch 1937. (XX, 454 S., 1 Kte.) 4°. Chin. $ 18 —. Bespr. von W. Eberhard, Ankara.

Das Werk von Fung, aus Universitätsvorlesungen im Jahre 1931 entstanden, ist von allen modernen chinesischen Geschichten der Philosophie wohl die verbreitetste und hat auch in chinesischen wissenschaftlichen Kreisen die meiste Zustimmung gefunden. So verdient das Werk durchaus, übersetzt zu werden, damit der europäische Leser Gelegenheit hat, sich ein Bild zu machen, wie die heutige chinesische Forschung die Entwicklung der chinesischen Philosophie ansieht, und damit er dieses Bild mit dem vergleichen kann, welches er aus von Europäern geschriebenen Arbeiten gewinnen kann. Die Übersetzung ist sorgfältig, die Anmerkungen, Ergänzungen und kleinen Umstellungen, besonders aber die Bibliographie (die sich allerdings fast nur auf englische Literatur beschränkt, solche in deutscher und französischer Sprache möglichst vermeidet) und der Index machen das Buch noch besser benutzbar als sein chinesisches Original.

Die großen Stärken des Buches liegen auf zwei Gebieten: einmal in der ungeheuren Beherrschung des Materials, die überall fühlbar ist. Während frühere Arbeiten im wesentlichen die einzelnen Philosophen zugeschriebenen Texte als Ganzes nahmen oder Teile davon ausließen, die sie für unecht oder später hielten, benutzt Fung erstens die an vielen Stellen bei anderen frühen Schriftstellern verstreuten kurzen Notizen und Angaben, ja oft nur Anspielungen, mit zur Darstellung der Philosophie eines bestimmten Denkers; dann aber benutzt er auch die Teile, die er selbst für falsch hält, indem er aus diesen Teilen die spätere Entwicklung der Schulrichtung dieser Philosophen herauszulesen versucht. Dadurch

ist sein Material ein weiteres und anderes als bei anderen Bearbeitern.

Dann ist innerhalb seiner Darstellung alles das, was die Entwicklung der Logik betrifft, besonders gut und viel ausführlicher als bei anderen Bearbeitern. Hierzu gehört vor allem die Darstellung der Philosophie der Mohisten und der Dialektiker, wobei die Unterschiede zwischen beiden Gruppen gut herausgearbeitet sind. Auch die Darstellung der konfuzianistischen Philosophie ist sehr klar und gut. Schwächer sind, finde ich, die dem Taoismus gewidmeten Teile, sowohl der über Lao-tse selbst, als die über Chuang-tse und Huai-nan-tse. Während sich Fung bemüht, bei Meng-tse einen Mystizismus zu finden — der eigentlich mehr ein In-Rechnung-Stellen des Irrationalen ist —, ist m. E. das Mystische bei Lao-tse und Chuang-tse nicht stark genug betont, nicht in den Mittelpunkt gesetzt. Andere Philosophen, wie Kui-ku-tse, Ho-kuan-tse, auch Kuan-tse (wiewohl gelegentlich aus dem Buch Kuan-tse zitiert wird) fehlen ganz, ohne daß der Verf. sich äußert, ob er die diesen zugeschriebenen Schriften für ganz spät oder für philosophisch wertlos ansieht. Auch finde ich die gänzliche Ablehnung von Lieh-tse (der im 2., noch nicht auf englisch vorliegenden Band als Produkt der Nach-Han-Zeit gebracht wird) zu hart. Die Gründe, die dafür von ihm und anderen vorgebracht werden, sind nicht ausreichend — wie H. Wilhelm im Vorwort zur neuen Auflage der R. Wilhelmschen Lieh-tse-Übertragung nachgewiesen hat —, das Buch a priori zu verwerfen. Es verdiente mindestens eine Würdigung wie das Chia-yü: man müßte anerkennen, daß es altes, authentisches Material neben späterem enthält.

An anderen Stellen wieder merkt man, daß das Buch bereits 1931 veröffentlicht war. Heute ließe sich doch über Ansätze zur Philosophie vor K'ung-tse auf Grund der Grabungen einiges mehr sagen; ich glaube nicht, daß man K'ung-tse an den Anfang der chinesischen Philosophie überhaupt setzen muß, wenn wir auch bisher keine zusammenhängenden philosophischen Texte haben, die älter sind als er. Dann verlangt man jetzt, nachdem der Aufsatz von Hu Shih mit dem neuen Versuch einer Erklärung der Stellung und des Wollens von K'ung-tse im Jahre 1934 erschienen ist, eine Antwort und Stellungnahme des Verf. dazu, zumal eine solche bereits erschienen ist (Ch'ing-hua Journal, vol. X, No. 2), ebenso wie eine sehr einleuchtende Antwort von Hu Shih darauf (1935). — Die Begründungen dafür, Lao-tses Tao-tê-ching als später anzusetzen (es handelt sich bei Fung um gut 100 Jahre), haben mich nicht überzeugen können. Der Verf. ist nicht so radikal wie eine gewisse moderne Richtung, die Lao-tse hinter Chuang-tse ansetzen möchte, aber er möchte ihn doch hinter Yang Chu einsetzen. Dabei aber hat er für die ganze Darstellung der Philosophie des Yang Chu, und diese ist der eigentliche Schwerpunkt seiner Begründung der Neueinsetzung des Tao-tê-ching, nur ein paar ganz dürre Sätze, von Gegnern geschrieben, mit deutlicher Tendenz, da er das Kapitel Yang Chu im Lieh-tse ablehnt. Die anderen Gründe, daß vor K'ung-tse niemand geschrieben habe, weder in privater noch in amtlicher Stellung, daß die Form des Tao-tê-ching nicht die von Frage und Antwort sei, und daher später sein müsse als das Lun-yü; daß der Stil der eines 'Kanons' sei, und daher später sein müsse, können nicht überzeugen. Daß das Tao-tê-ching als ein im wesentlichen gereimtes Schriftwerk eine andere Form hat als die Aufzeichnungen von Gesprächen des K'ung-tse, ist klar; es ergibt sich aus der Reimbindung. Und daß Reime nicht älter sein können als das Lun-yü, kann nicht bewiesen werden. — Weiter hätte man gern die Ansicht des Verf. über die Frage eines etwaigen frühen westlichen Einflusses auf die chinesische Philosophie gehört: ist die Kontinentenlehre des Tsou Yen und seine Elementenlehre auf chinesischem Boden entstanden oder beeinflußt? Sind die Teile bei Chuang-tse, wo über das Sein, das Nichtsein, das Nichtsein des Nichtseins gesprochen wird, und die Teile bei Huai-nan-tse, wo über die Schöpfung und die Zeit vor der Schöpfung gesprochen wird, aus den Kreisen der Dialektiker hervorgegangen oder nicht doch vielleicht ein Anklang an indische Beweisführungen?

Trotz all der geäußerten Bemerkungen ist das Buch für den Wissenschaftler durch seine eingangs besprochenen Vorzüge eine wichtige Bereicherung, für den allgemeiner Interessierten ein wichtiges Quellenbuch. Nur muß er dabei bedenken, daß er den Exponenten einer bestimmten Schulrichtung der modernen chinesischen Forschung vor sich hat, daß es noch zahlreiche andere Richtungen drüben und auch im Westen gibt, deren oft andersartige Darstellungen und Auffassungen durchaus nicht weniger berechtigt zu sein brauchen. Die alte chinesische Philosophie ist zu vieldeutig, als daß sie von uns eindeutig erfaßt werden könnte.

Bodde, Derk: **China's First Unifier.** A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu 李斯 (280?—208 B. C.) Leiden: E. J. Brill 1938. (VIII und 271 S.) gr. 8° = Sinica Leidensia, Ed. Insti-

tutum Sinologicum Lugduno-Batavum Vol. III. fl. 10 —. Bespr. von O. Franke, Berlin.

Schi huang-ti von Ts'in, der Gründer des chinesischen Reiches, und sein Ratgeber und Minister, Li Ssĕ, haben über zweitausend Jahre hindurch dem konfuzianischen China als Personifikationen alles Bösen, aller Tyrannei, Ungerechtigkeit und Grausamkeit gegolten. „Er verbrannte die Bücher und begrub die Gelehrten lebendig", lautete das Urteil über den großen Herrscher in stereotyper Formel, und: „Li Ssĕ war nicht bedacht auf eine erleuchtete Regierung, mit der er die Mängel seines Herrn hätte ausgleichen können", sagt Ssĕ-ma Ts'ien am Schlusse der Lebensbeschreibung des Verhaßten im 87. Kapitel des Schi-ki. Erst in der neuesten Zeit, seit die chinesischen Historiker der Geschichte ihres Landes kritisch gegenübergetreten sind, hat sich eine gerechtere Würdigung der beiden Männer angebahnt, und auch die abendländischen Sinologen haben erkannt, daß ihre Vorgänger allzusehr unter dem Einflusse einer parteiischen Überlieferung gestanden haben.

Das Werk von Bodde geht dem großen Problem mit allen Mitteln einer geschulten wissenschaftlichen Methode zu Leibe: alles erreichbare Material — es ist leider nicht allzuviel — wird zusammengetragen, mit viel Scharfsinn, großer Vorsicht und sorgsam wägendem Urteil werden die Schlüsse daraus gezogen und so die Wesenszüge gewonnen, die das Charakterbild der beiden großen Staatschöpfer und ihres Werkes ausmachen. Die Lektüre bleibt vom Anfang bis zum Ende ein Genuß, auch da, wo man zu anderen Auffassungen kommt als der Verf. Man merkt der Darstellung überall das gründliche und gewissenhafte Suchen nach dem Richtigen an, und diese Beobachtung weckt rasch die starke Anteilnahme des Lesers.

Das Buch besteht aus zwölf Kapiteln. Die ersten drei geben nach einer kurzen Übersicht über die Geschichte von Ts'in das chinesische Material über Li Ssĕ, seine Bedeutung und sein Werk, darunter eine Übersetzung des ganzen 87. Kapitels von Ssĕ-ma Ts'ien mit der Lebensbeschreibung, aber auch darüber hinausgehenden Schilderungen, ferner weitere Stellen aus dem Schi-ki sowie aus Han Feï tsĕ, Tschan-kuo ts'ê und anderem. Dann folgen in den nächsten sechs Kapiteln eine kritische Untersuchung der Lebensbeschreibung, der Persönlichkeit Schi huang-tis und der Frage, welcher Anteil an der großen Schöpfung dem Kaiser und welcher seinem Minister zukommt (ein, wie mir scheint, aussichtsloses Unternehmen), ferner eine Darstellung der neuen Staatsauffassung, die im 3. Jahrh. v. Chr. sichtbar wird, und eine Erörterung der einzelnen Maßnahmen, durch die das neue Reich geschaffen und gestaltet worden ist. Kapitel zehn und elf beschäftigen sich mit den philosophischen Hintergründen der ganzen politischen Entwicklung der Zeit und mit der Art, wie die damit zusammenhängenden Gedankengänge in Li Ssĕ's Wirken Gestalt gewinnen. Im zwölften Kapitel endlich werden die letzten Schlußfolgerungen gezogen. Die Einteilung des neuen Staates in *kün* (Provinzen) und *hien* (Kreise) ist dem Verf. Veranlassung geworden, der Entstehung und Bedeutung der beiden Ausdrücke der Territorialverwaltung in der Geschichte vor der Ts'in-Zeit nachzugehen. Die Frage ist in einem Anhang besonders behandelt. B. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß beide Verwaltungseinheiten bereits lange vor der Reichsgründung vorhanden waren, und zwar nicht bloß in Ts'in, sondern auch in den anderen größeren Staaten, merkwürdigerweise vielleicht mit Ausnahme von Ts'i (Schantung) — man wird aber gut tun, diese Frage noch offen zu lassen —, und daß ihre Entstehung in eine unbekannte Zeit hinaufreicht; die *hien* scheinen älter zu sein als die *kün*.

Eine Bibliographie und ein Index machen den Schluß des Werkes.

Das Bild, das B. von Schi huang-ti's Persönlichkeit entwirft, weicht kaum von dem ab, das die konfuzianischen Literaten überliefern, das von Li Ssĕ, das ja den eigentlichen Inhalt des Buches ausmacht, zeigt wenigstens einige günstigere Züge. Nach meinem Empfinden — und bei der Kümmerlichkeit des vorhandenen Materials wird wohl auch für den wägenden Historiker hier die Empfindung das letzte Wort sprechen müssen, ein schlüssiger Beweis ist nicht zu führen — wird er weder dem einen noch dem anderen ganz gerecht. Anscheinend ist er auch selbst nicht ohne Zweifel geblieben, denn auf S. 233 begegnet er Einwänden gegen sein Urteil mit den Worten: „Es ist bedauerlich, daß wir uns hinsichtlich unserer Kenntnis Li Ssĕ's nahezu völlig auf Ssĕ-ma Ts'ien verlassen müssen, aber der verhältnismäßige Mangel an anderem Material läßt uns keine Wahl." Mir scheint, daß, wenn die schriftlichen Quellen versiegen oder versagen, die Tatsachen reden müssen, in diesem Falle die Bedeutung und der Wert des neu geschaffenen Staates, mag man nun die stärkere Initiative dem Kaiser oder dem Minister zusprechen. Man hat sich in China gewöhnt, die kurze Dauer der Ts'in-Dynastie als einen Beweis für die schlechten Eigenschaften ihres Begründers und seiner Regierungsart anzusehen. Auch B. macht sich diesen Beweis zu eigen (S. 175). Ich halte den Schluß für unrichtig. Die Herrschaft der Ts'in ist gestürzt

durch ein tragisches Verhängnis: die Vergewaltigung eines unselbständigen Jünglings auf dem Throne durch einen gerissenen Schurken — und hier liegt auch die schwere Schuld Li Ssĕ's —, nicht aber durch wirkliche oder angebliche Laster des Herrschers. Aber auch dieses Verhängnis hat nur die unzulänglichen Träger des Werkes vernichten können, nicht dieses selbst, das die Jahrtausende überdauert hat. Für die konfuzianischen Geschichtschreiber und Moralisten, von Ssĕ-ma Ts'ien angefangen, ist es jedoch zum festen Glaubenssatz geworden, daß Schi huang-ti, der die geheiligten Wege der „drei Dynastien" verließ, „die Bücher verbrannte und die Gelehrten lebendig begrub", zu den finstersten Dämonen der Geschichte zu rechnen sei und sein Reich deshalb mit Notwendigkeit habe zugrunde gehen müssen. Jedes Augenmaß für das wirklich Geleistete ist dabei verlorengegangen, und je weiter die Zeit fortschreitet, um so wilder gebärdet sich der Abscheu über den Verhaßten; schon an seine Geburt heftet sich der boshafte Klatsch (auch B. erwähnt diesen, ohne ihn zurückzuweisen). Hier muß meines Erachtens die Kritik viel schärfer einsetzen und das Gestrüpp der Überlieferung auf die richtige Bedeutung zurückschneiden. Übrigens finden sich sogar in dieser Überlieferung selbst unvorsichtige Andeutungen von Zügen des Herrschers, die zu dem gewohnten Bilde nicht passen wollen. Dazu gehört die Nachricht des K'üe-li tschi 闕里志, daß Schi huang-ti dem Nachkommen des Konfuzius in der neunten Generation einen hohen Ehrentitel verlieh. Die Ts'in-Herrscher waren es auch, soweit unsere Kenntnis geht, die zuerst die Einrichtung des beamteten Gelehrtentums (*po schi*) schufen, und wenn Ssĕ-ma Ts'ien in Ausdrücken des Spottes und des Tadels schildert, wie „bei den Vorträgen über Staatsgeschäfte die Minister immer nur die fertige Entscheidung des Kaisers entgegenzunehmen hatten", oder wie der Kaiser „sich für Tag und Nacht ein bestimmtes Pensum der Arbeit setzte und keine Ruhe fand, bis er dieses Pensum erledigt hatte", so gereicht das nach unseren Anschauungen dem Herrscher nicht zur Unehre. (Ich habe die ganze Frage in meiner „Geschichte des chinesischen Reiches" I, 232f., 246—252 und 267 eingehend behandelt und kann hier nur darauf verweisen.) B. hat diese Dinge unerwähnt gelassen; vielleicht wären sie aber doch geeignet gewesen, sein Urteil, daß die großen Taten, die Schi huang-ti vollbracht haben sollte, ihm aller Wahrscheinlichkeit nach nur aus Höflichkeit zugeschrieben würden (Höflichkeit bei Ssĕ-ma Ts'ien?) und daß ihr wahrer Urheber vermutlich meist Li Ssĕ gewesen sei" (S. 121), stärker zu beeinflussen.

B. hat seine Aufgabe sehr weit gefaßt: er schildert nicht bloß Li Ssĕ und sein Werk, sondern auch die politische Umwelt und die geistige Sphäre, in der er aufgewachsen ist und gewirkt hat. Das führt ihn zu eingehenden Untersuchungen über mannigfaltige Dinge, die mit dem Thema nur lose zusammenhängen. Eine davon ist, wie schon bemerkt wurde, in einen besonderen Anhang verwiesen, die anderen sind im Texte geblieben. So wird die Lehre der verschiedenen philosophischen Schulen der Tschou-Zeit vergleichend erörtert, die Echtheit der chinesischen Quellentexte im einzelnen untersucht, die Geschichte der chinesischen Schrift behandelt, die Entstehung der *fa* und *li* (Gesetze und sittliche Ordnungen oder, wie B. sehr glücklich wiedergibt, „customary morality") dargestellt u. a. Auch hier bieten sich natürlich Gelegenheiten, Einwände zu erheben oder andere Auffassungen geltend zu machen, aber eine Besprechung ist nicht der Ort dafür. Die Angaben sind immer gut gestützt, und im allgemeinen wird es nicht leicht sein, B. zu widerlegen oder seine Vermutungen durch bessere zu ersetzen. Die Annahme freilich, daß die Ts'in, als sie 350 v. Chr. ihre neue Hauptstadt an der Stelle anlegten, wo bis 771 v. Chr. die der Tschou gewesen war, die „große" Siegelschrift dort „geerbt" hätten, während bei den nach Osten abgewanderten Tschou schon längst eine daraus entwickelte „neue Schrift voller Fehler und Varianten" aufgekommen sei (S. 157), wird kaum jemand einleuchten. Soll die „Siegelschrift" über 400 Jahre lang an den verlassenen Ruinen haftengeblieben sein? Bei der Darstellung der Schriftentwicklung ist auch die Rolle zu wenig berücksichtigt, die das Schreibgerät gespielt hat. Die von Karlgren in seiner Abhandlung „On the Authenticity and Nature of the Tso chuan" angewandte Methode, mit Hilfe gewisser im Text verwendeter Partikeln und Präpositionen den Dialekt festzustellen, hat auch B. befolgt, um zu ergründen, ob gewisse Teile in Ssĕ-ma Ts'iens Lebensbeschreibung von Li Ssĕ (Reden, Berichte u. ä.) im Dialekt des 3. Jahrh. v. Chr. verfaßt, also echt, oder in dem der Han-Zeit, also später hinzugefügt sind (S. 89ff.). Ich halte diese Methode für verfehlt, zum wenigsten für ganz unsicher, die Gründe habe ich in meiner ausführlichen Besprechung von Karlgrens Abhandlung dargelegt (s. Deutsche Literatur-Ztg. 1927, Sp. 1498ff.). Sie wird auch, wie ich höre, von den chinesischen Historikern abgelehnt (vgl. auch die Kritik in der chinesischen Ausgabe von Lu K'an-ju 陸侃如, Tso tschuan tschên

weï k'ao 左傳眞僞考, auf S. 13ff. der Einführung von Hu Schi und auf S. 1ff. des Nachwortes von Weï Tsü-hien 衞聚賢). Aber hiervon abgesehen, hat die Frage, wie die von Geschichtschreibern mitgeteilten Reden der handelnden Personen im allgemeinen aufzufassen und für die Kritik zu werten sind, noch ihre besondere grundsätzliche Bedeutung; sie spielt bekanntlich auch bei Thukydides ihre wichtige Rolle.

Ich habe in vorstehendem einige Punkte aus B.s Buch herausgehoben, die mir Anlaß zu Einwendungen zu geben scheinen. Weit zahlreicher sind aber diejenigen, in denen ich dem Verf. zustimme oder die zu weiterem Nachdenken anregen oder neue Belehrung vermitteln. Das Werk schließt sich in seiner Gediegenheit würdig seinen Vorgängern in der neuen Sammlung an, die von dem Sinologischen Institut in Leiden herausgegeben wird.

Wang Tch'ang-Tche, S. J.: La philosophie morale de Wang Yang-Ming. Shanghai: Impr. et Libr. de T'ou-Sè Wè; Paris: P. Geuthner 1936. (IV, 217 + 31* S.) gr. 8° = Variétés sinologiques, Nr. 63. 60 Fr. Bespr. von J. J. L. Duyvendak, Leiden.

Das Erscheinen einer Arbeit über den Philosophen Wang Yang-ming ist recht erfreulich. F. G. Henke hatte zwar schon 1916 einen großen Teil der wichtigsten Schriften übersetzt, aber die Übersetzung war eine Pionierarbeit und als solche vielfach verbesserungsbedürftig. Außer Henkes Artikel in N. Ch. Br. R. A. S., 1913, der vom Verf. genannt wird, gab es noch das Kapitel, welches Wieger in seiner Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques (1917, S. 663—670), Wang Yangming widmet, wo er aber dem Philosophen kaum gerecht wird. Ich selbst habe mit einiger Ausführlichkeit über ihn in meinem China tegen de Westerkim (2. Auflage 1933, S. 62—98) geschrieben, welche Arbeit Verf. unbekannt geblieben zu sein scheint. Immerhin fehlte uns noch eine eingehende kritische Behandlung dieses Denkers, der eigentlich der letzte bedeutende originelle chinesische Philosoph genannt werden muß.

Wang Yang-mings Lehre ist mehr, als gewöhnlich festgestellt wird, auf persönliche Lebenserfahrung gegründet, und es ist darum überaus angebracht, daß Verf. sein Leben im ersten Kapitel ziemlich ausführlich beschreibt. Wichtig ist die Feststellung S. 36—61, daß Wang Yang-ming erst 1521, nur acht Jahre vor seinem Tode, die definitive Formel für seine ganze Lehre aufstellte, nämlich „das *Liang-chih* verwirklichen."

Verf. analysiert diesen Begriff in feinsinniger Weise; hier liegt der eigentliche Schwerpunkt der Abhandlung. Dagegen wird das Gegenstück des Liang-chih Begriffs, die These der Einheit zwischen Wissen und Tun (*Chih-hing ho-yi*) wohl etwas dürftig behandelt (S. 79—85). Wichtige Aussprüche wie „Wissen ist der Anfang des Tuns, Tun ist die Vollendung des Wissens" oder „Wissen und Tun gehen zu gleicher Zeit vorwärts" werden kaum besprochen. Auch fehlt ein Hinweis auf Ch'eng Yi (1033—1107), der schon sagte: „Wissen ohne Tun ist untiefes Wissen." Mögen auch Wang Yang-mings Schüler diese Synthese viel weniger betont haben, bei dem Meister liegt eben hier der Schwerpunkt, der ihn von reiner Mystik fern hielt. An verschiedenen Stellen (S. 95, 113 usw.) wird jedoch deutlich ausgesprochen, daß die Verwirklichung des Liang-chih eben in der richtigen Erfüllung der einfachen Pflichten besteht, so daß der synthetische Gedanke der Einheit von Wissen und Tun doch wieder vom Verf. anerkannt wird.

Die Identität der ethischen Erkenntnis und des intellektuellen Verstehens, welche mit dem richtigen Begriff des *li* gegeben ist, hätte auch klarer gemacht werden können. Sittliche Vollkommenheit ist bei Wang Yang-ming die Vorbedingung für alles richtige Wissen. Mag er zwar darin stark an Chu Hi erinnern, für welchen *li* ebenfalls ethisch bedingt ist, so wird doch diese Identität bei Wang Yang-ming ganz besonders wichtig wegen seiner Betonung des sittlichen Handelns.

Auf jeden Fall aber ist des Verf.s Buch ein sehr dankenswerter Beitrag zum Verständnis eines hochstehenden und wichtigen Philosophen. Innerhalb der konfuzianistischen Schule ist er der interessanteste Vertreter einer Richtung, welche schon mit Mencius anfängt und welche die innere Autorität höher stellt als die äußere. Sein *liang-chih* ist schließlich das innere sittliche Bewußtsein, das dem Menschen Norm für seine Handlungen sein soll.

Verf. gibt in dankenswerter Weise eine chronologische Tabelle für das Leben des Philosophen, sowie ein Lexikon der technischen philosophischen Ausdrücke. Die im Buche gegebenen Übersetzungen werden im Anhang im Originaltext mitgeteilt.

[Florenz, K.:] Festgabe der Deutschen Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. K. Florenz am 10. Januar 1935. Tokyo: Deutsche Gesellsch. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens; Leipzig: O. Harrassowitz 1935 (IV, 111 S.) gr. 8° = Mitteil. d. Deutsch. Gesellsch. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, Bd. XXV, B. RM 4 —. Angez. v. O. Kreßler, Bonn.

Die Festgabe zum 70. Geburtstage des Altmeisters der deutschen Japanologie bringt eine Anzahl von Aufsätzen, die sich, abgesehen von einer einzigen Ausnahme, mit der Literatur, Mythologie und Kultur des Landes befassen, dem die Lebensarbeit des verdienten Japanologen gegolten hat. Nach einem Geleitworte von O. Franke (Berlin) und einer von Fr. Jäger (Hamburg) zusammengestellten „Bibliographie der Schriften von Karl Florenz" eröffnet den Reigen Cl. Scharschmidt (Berlin) mit einem „Beitrag zur japanischen Geistesgeschichte der Gegenwart". Der inhaltreiche Aufsatz behandelt einen der meistgelesenen und begabtesten Schriftsteller des modernen Japan, den im Jahre 1927 auf der Höhe seines Ruhmes aus unbekannten Gründen freiwillig aus dem Leben geschiedenen Akutagawa Ryūnosuke und sein Verhältnis zur westlichen Literatur. Der Artikel ist, wie Verf. selbst bemerkt, „eine vorläufige Überarbeitung eines Teils des Materials, das gesammelt wurde für eine zusammenhängende Darstellung vom Werden und Wirken und vom tragischen Ende Akutagawas". Akutagawa gehört zu jenem Kreise stark realistisch eingestellter Literaten, die, „ihre Stärke mehr in der Form, in sprachlich reicher, naturwissenschaftlich fundierter, farbig bewegter Schilderung modernen Lebens" (Gundert, Jap. Lit., Athenaion) suchen.

In das vielleicht schwierigste, zugleich aber wohl auch bedeutsamste Gebiet der Japanologie überhaupt unternimmt dann W. Gundert (Hamburg) einen sehr aufschlußreichen Vorstoß mit seiner bemerkenswerten Abhandlung „über den Begriff Yūgen bei Seami". Verf. sagt mit vollstem Rechte, „daß eine eindringende japanische Forschung an den ästhetischen Begriffen der Japaner nicht vorübergehen kann, wenn sie zu einem wirklichen Verständnis der japanischen Kunst gelangen will". Aber nicht nur in Hinsicht auf die japanische Kunst — im vorliegenden Falle handelt es sich um die dramatische Kunst, speziell um ihre vollendetste Form, das sog. Nō-Spiel — gilt die vom Verf. aufgestellte Behauptung, sondern in ungeschmälertem Ausmaße für eine erschöpfende und widerspruchslose Interpretation der japanischen Psyche überhaupt. Es unterliegt für mich — wie ich vor einiger Zeit an anderer Stelle (H. Kindermann, Hdbch. d. Kulturgesch., Athenaion-Potsdam, Lfg. 39/40, S. 87ff.) ausführlicher darzulegen versucht habe — nicht dem geringsten Zweifel, daß nicht so sehr das Religiöse und das Philosophische, sondern vielmehr das Ästhetische an sich als Grundstimmung und Urpotenz der japanischen Seele zu setzen ist. Seami, eigentlich Se-Ami Motokiyo (1364—1444), der gefeierte Dramendichter, Regisseur, Musiker, Schriftsteller, Spieler und Tänzer ist der klassische Meister des Nō-Spiels; er sieht im Yūgen, wie Verf. ausführt, „den eigentlichen Kern seiner Kunst". Seami ist zwar nicht der Urheber des Terminus Yūgen, der schon in alter Zeit aus China übernommen worden ist und sich bereits im 10. Jahrhundert in der japanischen Literatur nachweisen läßt. (Vgl. S. 24.) Überhaupt bezeichnet der Ausdruck nichts weniger als einen von Anfang an eindeutig festgelegten Begriffsumfang, sondern er hat eine spezifische, „durch den Wandel der Schönheitsideale im Lauf der japanischen Geistesgeschichte bestimmte" Entwicklung, die auch mit Seami noch nicht ihren Höhepunkt erreicht hat, vielmehr erst bei Matsuo Bashō (1643—1694) „seine Erfüllung findet".

G.s vortreffliche Abhandlung ist vor allem denen aufs wärmste zu empfehlen, die einen ungleich tieferen und geläuterteren Einblick in das Innerste der japanischen Psyche zu gewinnen bestrebt sind, als ihn die seichte Oberflächlichkeit der gerade in jüngster Zeit beängstigend anwachsenden Schar kritikloser und durchaus unberufener „Japankenner" zu bieten sich den Anschein gibt.

„Buddha (Honzon)" ist der Titel des Beitrags von H. Bohner (Osaka). Er gibt die Übersetzung einer kurzen, wenn man so sagen will, dramatischen Skizze des feinsinnigen Idealisten Yamamoto Yūzō. Es ist ein modernes — die Skizze stammt aus dem Jahr 1924 — Stückchen in etwas mittelalterlicher Aufmachung, aber im Dienste einer überzeitlichen Idee: weit über dem grob-sinnlichen, zu plumpem Aberglauben sich verflachenden Buddhatum steht jene allein echte Buddhaverehrung, die sich nicht in Worte fassen läßt. „Den kein Feuer verbrennt, den keine Axt zerspellt — welches ist er?" Diese Schlußfrage, auf die es keine andere Antwort gibt, als das geheimnisvolle Zauberwort des zenistischen Meditationsbuddhismus, die scharf und einsilbig hinausgeschrieene Interjektion „Katsu!", läßt in unzweideutiger Weise Zweck und Sinn der in ihrer skizzenhaften Prägnanz so vielsagenden dichterischen Komposition erkennen.

Es folgt nun der oben bereits angedeutete, nicht in den Rahmen der Japanologie fallende Aufsatz des Sinologen A. Forke (Hamburg), „Goethe in chinesischem Gewande". Anknüpfend an die Feststellung zweier wesentlicher Unterschiede, die sich aus einem Vergleich chinesischer und japanischer Übersetzungen aus dem Deutschen ergeben (weit größere Zahl der japanischen Übersetzungen aus dem Deutschen als der chinesischen, sodann direkte Übertragung im Japanischen gegenüber der indirekten bei den Chinesen), gibt Verf. eine interessante Zusammenstellung der in chinesischer Sprache auftretenden deutschen Werke, aus dem Gebiet der wissenschaftlichen sowohl wie der schöngeistigen Literatur, und geht dann genauer auf die in chinesischen Übersetzungen vorliegenden Werke Goethes ein, der von allen deutschen Dichtern den Chinesen am besten bekannt sei. Es werden nun eine Reihe von Proben aus Goethes Dichtungen, vor allem aus dem Faust, in der chinesischen Übertragung vorgeführt, welch letzteren wiederum eine ziemlich wörtliche Rückübersetzung ins Deutsche beigegeben ist. Verf. beschäftigt sich dann etwas ausführlicher mit dem „kongenialsten Interpreten Goethes", dem 1895 in der Provinz Ssetschuan geborenen Kuo mo-jo, der ursprünglich Mediziner war und heute, nach lebhafter politischer Tätigkeit in China, als Schriftsteller in Japan lebt.

K. Meissner (Tōkyō) hat „Kurze Angaben des Inhalts einiger Rakugo" beigesteuert. Die Rakugo (oder Karuguchi-banashi, wie sie auch heißen) sind ausgesprochene Volksliteratur, witzige Erzählungen voll von den seit jeher in Japan so beliebten Wortspielen und Anzüglichkeiten. Sie werden zum besten gegeben im sog. Yose, einer Art von Kabarett, von berufsmäßigen Erzählern, den sog. Hanashika. Die Zuhörerschaft setzt sich fast ausschließlich aus Angehörigen der unteren Bürgerkreise zusammen.

Der Beitrag von F. M. Trautz (Kyōto), „Die Höhe des Stūpa des Hōryūji" betrifft die durch „die Harmonie ihrer Abmessungen berühmte Pagode von Hōryūji (östlich von Ōsaka), eines der ältesten Holzbauwerke der Welt. Zwei umstrittene und wohl kaum zu lösende Fragen sind mit dieser Pagode verbunden, erstens die Altersfrage und zweitens die Frage nach ihrer ursprünglichen Höhe. Auf letztere geht Verf. hier ein, indem er einen darauf bezüglichen Aufsatz des japanischen Stūpa-Forschers Adachi Kō

zum ersten Male in Übersetzung aus der Ursprache wiedergibt.

In seiner „Studie zur japanischen Mythologie" mit dem Haupttitel „Das Verbergen der Sonnengottheit in der Felsenhöhle" hat dann A. Wedemeyer (Leipzig) den Mythus vom Unfug des schabernackfrohen Sturmgottes Susanowo und dem dadurch veranlaßten Verbergen der Sonnengöttin Amaterasu in der Felsenhöhle des Himmels, von dem die uns überkommenen Quellen in verschiedenen, mehr oder weniger abweichenden Fassungen berichten, zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht. Fußend auf einer naturmythologischen Auslegung dieser Erzählung deutet Verf. den von Susanowo bewerkstelligten Sturz des Pferdes in den himmlischen Weberaum und den damit eng verknüpften plötzlichen Tod der Weberinnen als Symbol für das durch die Stellung des Neumondes bedingte Auslöschen des Sonnenlichtes, das heißt also als Versinnbildlichung einer Sonnenfinsternis. Ganz anders jedoch ist das Verbergen und Wiedererscheinen der Sonnengöttin zu deuten: auf Grund verschiedener Erwägungen kommt Verf. zu dem einleuchtenden Schluß, daß es sich dabei um ein Symbol für Untergang und Aufgang der Sonne handelt. Des weiteren wird dann noch gesagt, wie der Mythos, neben seiner naturmythologischen noch eine kultmythologische sowie eine geschichtlich-politische Bedeutung hat. Der Artikel ist ein wertvoller Beitrag zur wissenschaftlichen Interpretation der japanischen Mythologie.

Ebenfalls im Bereich der japanischen Götterlehre bewegt sich der anschließende Aufsatz „Die Vogelscheuche" von Fritz Rumpf (Potsdam). Es handelt sich um den Kult der im Kojiki und Nihongi unter dem Namen Kuëbiko als göttliches Wesen erscheinenden Vogelscheuche, und des Verf. Ausführungen wollen u. a. aufzeigen, „wie die Vogelscheuche zu ihrer göttlichen Eigenschaft kam, und welche Beziehungen sie zu den uns aus der Mythologie überlieferten und bekannten Gottheiten hat". Die wohlgegründete und z. T. weitausholende Untersuchung fördert eine ganze Reihe wichtiger Resultate zutage, von denen hier nur die bedeutendsten in Kürze herausgehoben seien. Allem Anschein nach hat der Kult der Vogelscheuchengottheit im alten Izumo und den stammverwandten Gebieten eine große Rolle gespielt. Auch heute noch wird, wenngleich nicht mehr im offiziellen Shintōkult, die Vogelscheuche als allwissende Gottheit in bestimmten Kreisen verehrt; sogar der alte Name Kuëbiko, „Fürst Pfahl", ist in der nur leicht variierten Form Kuibiko noch in Gebrauch; daneben existiert noch die Bezeichnung Kukuchi no kami, „Vater-der-Stämme-Gott". Da ferner Kuëbiko eine mit Pfählen und Baumstämmen in Zusammenhang gebrachte Gottheit ist, so lag es ganz nahe, den mit einem Hut und Strohmantel bekleideten Pfahl auf den Feldern seinerseits mit dieser Gottheit zu identifizieren. Es wird des weiteren in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, daß der auf seinen Irrfahrten in der Verbannung mit Binsenhut und Strohmantel bekleidete Gott Susanowo dem ebenso ausgerüsteten „Vogelscheuchengott" gleichgesetzt wird, wodurch dann die Verbindung mit dem Pantheon des Shintōismus geschaffen ist. Die oben aufgeworfene Frage, wie die Vogelscheuche zu ihrer Einschätzung als Gott komme, wird erledigt durch den Nachweis, daß sie ihre Göttlichkeit den Baum- und Pfahlgottheiten verdankt; ihre Fähigkeit zu wahrsagen, leitet sich her von dem in einem alten Kult des Echo kristallisierten „Glauben an die orakelhafte Wirkung der geheimnisvollen Laute, die von den Bergen tönten", als deren Urheberin die Vogelscheuche galt. Dieser Glaube wird noch gestützt durch den von der Vogelscheuche geführten Bogen: die tönende Bogensehne ist bei den Völkern des Ostens wie des Westens die Urform des Saiteninstruments, und ein solches diente, wie die japanischen Chroniken und Annalen uns wissen lassen, schon früh als Hilfsmittel zum Wahrsagen.

Die kurze, aber sehr inhaltsreiche Betrachtung bietet ein über die engere Sphäre der japanischen Religionsgeschichte weit hinausgehendes Interesse, insofern wohl sonst keine Religion mehr bekannt ist, in welcher einer Vogelscheuche göttliche Verehrung gezollt wird.

Der Schlußbeitrag endlich — „Mono no aware. Interpretation bei Motoori Norinaga und die Rasa-Lehre der altindischen Poetik." Von O. Kreßler, Bonn — darf vielleicht in gewisser Weise ein Seitenstück zu den oben bereits gewürdigten Auslassungen von W. Gundert über Yügen genannt werden. Ganz ähnlich wie dort auf dem Gebiet der dramatischen Kunst, geht es hier auf dem der literarisch-schöngeistigen Produktion darum, nach bester Möglichkeit den Schleier von einer jener so schwer zugänglichen Tiefenregungen der japanischen Psyche zu lüften.

Aus der klassischen Zeit der Heïan-Periode stammen gewisse literarische Leitmotive, welche Jahrhunderte hindurch für das poetische Schaffen der Japaner maßgebend gewesen sind und auch heute noch nicht ihre Bedeutung verloren haben. Ihre richtige, in Anbetracht ihres spezifisch-japanisch gefühlsmäßigen Charakters mehr als schwierige Deutung wirft ein helles Schlaglicht auf die kontrastierende Sonderstellung, die der japanischen Dichtung in ihren typischsten Erzeugnissen gegenüber dem Schrifttum vor allem der abendländischen Völker ohne Zweifel zugesprochen werden muß. An ihrer Spitze dürfte, nicht zum wenigsten wohl infolge seiner besonderen und ausführlichen Berücksichtigung durch den großen Philologen Motoori Norinaga, der Kunstausdruck *mono no aware* stehen. In seinem im allgemeinen stark verblaßten, modernen Gebrauche besagt er etwa ganz einfach Empfänglichkeit für das Schöne, vor allem für die Schönheit der Poesie. In seiner ursprünglichen, literartechnischen Konzeption jedoch besaß er einen ungleich schwieriger zu definierenden, weit spezielleren Sinn, mit dessen Feststellung und Umgrenzung nun eben Motoori sich eingehend befaßt hat. Weit entfernt aber davon, eine exakte, auf zwingender Beweisführung ruhende Definition auch nur ernstlich versucht, geschweige denn gegeben zu haben, begnügt er sich damit, unter völligem Verzicht auf eine kritische Inangriffnahme des Problems sich einen rein dogmatischen Standpunkt zu eigen zu machen und die durch das Meisterwerk der klassischen Literatur, das Genji Monogatari, verkörperte, in dem Terminus *mono no aware* zu prägnanter Formel konzentrierte poetische Ästhetik kurzerhand als absolute Norm für alle Monogatari und Dichtungen überhaupt zu erklären; er tritt also einfach als der Interpret der Kunstauffassung der Murasaki Shikibu, der Verfasserin des Genji Monogatari, auf, ohne seinen Ausführungen eine nennenswerte eigene Note hinzuzufügen. Auf Einzelheiten kann hier natürlich nicht eingegangen werden. Verf. versucht dann, eine eindeutige und zugleich erschöpfende Definition des Terminus *mono no aware* zu geben: ganz allgemein bezeichnet *mono no aware* die durch ein schöngeistig-literarisches Erzeugnis bewirkte seelische Reaktion des Lesers, die in seiner durch

das Gelesene geschaffenen Stimmung zum Vorschein kommt. Im Gefolge der in der Heïan-Zeit immer verhängnisvoller um sich greifenden allgemeinen Effemination entwickelt sich dann das an sich schon delikate *mono no aware* zu ungehemmter Überempfindsamkeit und Rührseligkeit, aufs kräftigste gefördert durch einen weichlich-sentimental vergewaltigten, ins Wehleidige verzerrten Buddhismus. Vom Hintergrunde dieses Zeitalters hebt sich der Terminus *mono no aware* sozusagen als das Schibboleth einer Periode krankhaft übersteigerter Verinnerlichung, seelischer Überzüchtung, ästhetischer Hyperkultur ab.

Zum Schlusse wird dann noch versucht, durch Aufdeckung gleicher oder wenigstens ähnlicher Gedankengänge eine gewisse innere Verwandtschaft mit leitenden Prinzipien der literarischen Kunstauffassung der alten Inder zu erweisen. Ohne den Dingen Gewalt antun zu müssen, läßt sich — nicht dem Wortlaute, wohl aber dem Kern der Sache nach — ohne Zweifel ein gewisser Parallelismus der Anschauungen Motooris und der Lehren des Rasasystems dartun.

Afrikanistik

Crazzolara, J. P.: A study of the Acooli Language. Grammar and Vocabulary. Published for the International Institute of African Languages & Cultures. London: Oxford University Press 1938. (XIX, 426 S.) 8°. 21 s. Bespr. von J. Lukas, Hamburg.

Einer der besten Fachmänner, bekannt durch seine Nuer-Grammatik (Outlines of a Nuer Grammar, Anthropos-Bibliothek Bd. XIII. Wien 1933) hat uns ein bedeutendes Werk geschenkt, das mir von zweierlei Gesichtspunkten aus einen Fortschritt zu bieten scheint: erstens dadurch, daß es eine afrikanische Sprache in eindringender und in moderner Weise zu analysieren sucht, und zweitens dadurch, daß die Grammatik eine der interessantesten, aber auch der schwierigsten Sprachgruppen Afrikas darstellt, nämlich die sog. „nilotische" Gruppe; ich erwähne gleich hier, daß der Verf. sich seit langem bemüht, den Ausdruck „Niloten" durch „Dschi" zu ersetzen, da ihm die erste Bezeichnung zu weitläufig ist.

Das Studium der nilotischen Sprachen ist heute noch immer mit großen Schwierigkeiten verbunden, weil die vorhandenen Bücher voller Lücken sind; in dem einen fehlen die Töne teilweise oder ganz, in dem andern verdirbt eine mangelnde linguistische Schulung den grammatischen Aufbau, und in dem dritten wieder ist manches erreicht, aber das Fehlen eines Wörterverzeichnisses läßt den Nutzen des Gebotenen fragwürdig erscheinen. Die sog. Schilluk-Gruppe, zu der das Acooli (sprich Atscholi, auch Schuli genannt) als südlicher Teil gehört, ist als „Schilluk" im engeren Sinn bis jetzt noch am besten durch Westermanns „The Shilluk People, their Language and Folklore (Berlin 1912)" und durch F. B. Kohnens „Shilluk Grammar (Verona 1933)" zu erfassen, als „Lango" durch J. H. Dribergs vorzügliche Monographie (The Lango. A Nilotic Tribe of the Uganda. London 1923). In diesem Rahmen verwandter Sprachen oder Dialekte steht nun das Acooli in der besten Bearbeitung da und lädt uns ein, das vergleichende sprachliche Studium einer Gruppe zu beginnen, die vor einigen Jahrhunderten hoch nach Norden und tief nach Süden zersprengt und den verschiedensten historischen Schicksalen ausgeliefert worden ist. Seither haben sich die einzelnen Glieder der Schilluk-Gruppe, ohne ihre gemeinsame Grundlage einzubüßen, in vielem auseinanderentwickelt; auch das Acooli bietet hierfür einen neuen Beweis, und es scheint mir hervorzugehen, daß es stark von „sudanischen" Elementen beeinflußt worden ist, die es vereinfachten.

Crazzolaras Darstellung der Töne ist musterhaft; ohne diese wäre allerdings eine Untersuchung der Sprache zu einem großen Teil ergebnislos. Daß er seinem Buch ein so ausgezeichnetes Glossar (Atscholi-Englisch S. 173—426) beigefügt hat, erhöht die praktische Brauchbarkeit um ein bedeutendes. Die gewählte Rechtschreibung ist die der Rejaf-Konferenz von 1928. Der Druck des Werkes ist vorzüglich.

Mitteilung

Im November 1938 wurde bei der Library of Congress, Washington, District of Columbia, U. S. A., ein "Department of Indic Studies" eingerichtet. "Indic" soll dabei besagen, daß nicht nur Indien im engeren Sinne umfaßt wird, sondern auch alle anderen Gebiete in Zentral- und Südostasien, die unter indischen kulturellen Einfluß geraten sind. Das Interessengebiet des Department erstreckt sich von Literatur, Religion, Sprache, Kunst, Rassenkunde usw. bis auf die neueren politischen Bewegungen. Das Department will ein amerikanisches Zentrum der indischen Studien werden und mit ähnlichen wissenschaftlichen Institutionen anderswo zusammenarbeiten. Direktor ist Horace I. Poleman, der Verfasser eines kürzlich erschienenen Census of Indic Manuscripts in U. S. A. und Canada.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Bulletin d'Études Orientales 6 1936:
1—50 (mit 6 Taf.) P. Rondot, Les tribus montagnardes de l'Asie antérieure. Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriennes (die ursprüngliche Organisation ist die des Stammes — auch die Stellung des assyrischen Patriarchen ist als die eines

Stammeshaupts zu verstehen —, dessen Aufbau an Beispielen untersucht wird; Versuche über die Stammesorganisation zu einer höheren Einheit zu kommen, aufgezeigt am Beispiel von Ibrahim Paşa von den Mili-Kurden; die Stammesorganisation wird abgeschwächt bei der Ansiedlung in kulturfähigerem Gebiet und durchkreuzt durch die Autorität von großen Grundbesitzern und religiösen Führern. — Sehr besonnene, gedankenreiche Ausführungen!). — 51f. (mit 1 Taf.) J. Sauvaget, Le plan de Laodicée-sur-mer. Note complémentaire (zu 4, 81ff., betreffend das inzwischen entdeckte Theater). — 53—9 (mit 2 Taf.) J. Gaumier, Note sur la fabrication du verre à Armanāz (Technik und Organisation dieses nur noch in dürftigen Resten vorhandenen Handwerks). — 61—90 (mit Taf. 10—15) M. Écochard, Le sanctuaire de Qal'at Sem'ān: notes archéologiques (genaue Prüfung der Struktur des Heiligtums erweist, daß es sich nicht um eine ursprüngliche einheitliche Planung handelt; vielmehr ist das zentrale Oktogon älter als die 4 Schiffe und reiht sich seinerseits in seiner geometrischen Grundlage in eine große Tradition von Oktogonbauten ein, die vom Mausoleum des Diokletian in Spalato bis zum Felsendom führt). — 91—124 Comptes rendus (bes. hervorzuheben sind J. Sauvaget's Besprechung von Grousset, Histoire des Croisades, der Bericht von R. Lescot über „quelques publications récentes sur les Yézidis", von S. Reich über „l'exploration du Ḥaḍramūt" und Polotsky's Anzeige von M. Cohen, Traité de langue amharique). — 125—7 Activité de l'Institut français de Damas 1935—6. R. H.

Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale (Le Caire) 36 1936/37:

1—69 E. Pauty, L'architecture au Caire depuis la conquête ottomane (mit 20 Taf. I. Les Mosquées, les Sabîls-Kouttâbs, les Okelles. II. Les Maisons, Palais et Jardins; (besonders ergiebig für die Baugeschichte des 17./18. Jh.). — 71—84 M. Pillet, L'extraction du granit en Égypte à l'époque pharaonique (mit 4 Taf. nicht nur für die Steinbruchtechnik, sondern auch für die vielerörterte Frage nach den benutzten Werkzeugen aus gehärtetem Metall wichtig). — 85—95 L. Keimer, Sur quelques représentations de caméléon le l'ancienne Égypte (mit 2 Taf. Darstellung auf einem Relieffragment im Brit. Mus. aus Sakkara und einem Ostrakon aus Der el Medine). — 97—9 G. Wiet, Une famille de fabricants d'astrolabes. — 101—16 J. Vandier, Un nouvel Antef de la XI^e dynastie (mit 1 Taf. Relief aus El Tōd aus der Zeit des Menthuhotep III. (*Nb-ḥp.t-R^c*), das einen bisher unbekannten König Antef mit dem Horusnamen *śḥr-t$_3$.wj* aufführt, anscheinend einen Vorgänger des bisher ältesten bekannten Antef mit dem Königstitel (*Ḥr w$_3$ḥ-^{c}nḫ* = Antef I.). — 117—23 J. Vandier d'Abbadie, A propos d'une chauve-souris sur un ostracon du Musée du Caire (mit 1 Taf., bisher nur 4 sichere Darstellungen einer Fledermaus bekannt). — 125—7 P. Jouguet, Nachruf auf Claude Prost. — 129—43 R. Weill, Bélier du Fayoum et 21^e nome le la Haute Égypte (Ansetzung des 21. Gaues und seines Hauptortes *Śmn-Ḥr* ins Fajûm selbst?). — 145—74 B. Bruyère et A. Bataille, Une tombe gréco-romaine de Deir el Médineh (mit 7 Taf. 5 Särge aus der Kaiserzeit, Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh. n. Chr. mit griechischen Inschriften, dabei 2 Neokoren des Serapis genannt, anscheinend die ersten aus Theben bezeugten). — 175—9 Comte du Mesnil du Buisson, Qaṭna „Ville de greniers" des Hourri-Mitanniens (Auffindung einer Siloanlage). — 181—2 Ch. Kuentz, Duplicata d'un vocabulaire (Teil des Vokabulars Pap. Chester Beatty IV, Verso = Ostrakon A 4 bei Gardiner-Thompson, Theban ostraca [Toronto] S. 5). — 183—5 P. Jouguet, Nachruf auf Giusto Rampazzo. H. K.

Bulletin de la société de linguistique de Paris 38 1937:

1 1—42 J. Vendryes, Antoine Meillet. — 43—68 E. Benveniste, Bibliographie des travaux d'A. Meillet. — 69—87 L. Renou, Infinitifs et dérivés nominaux dans le Rgveda (nominale Ableitungen auf Grund infinitivischer Bildungen entstehend und mit ihnen schwindend). — 89—101 A. Vaillant, L'origine des présents thématiques en e/o. — 103—12 E. Benveniste, Expression i.-e. ne de l'éternité (u. a. *aiwen, gr. αἰών 'Lebenskraft': *juwen, ai. yuvan 'jung'). — 113—6 Vendryes, Deux étymologies celtiques. — 117—21. J. Schrijnen, Autour de l's mobile. — 122—38. G. Dumézil, Morphologie comparée et phonétique comparée à propos des langues caucasiennes du nord (gegen Deeters, OLZ. 1935. 539). — 139—47 Benveniste, Le problème du þ i.-e. (da es nur nach Gutturalen auftritt, handelt es sich um 'gutturales affriquées'; *ṛk^{s}o-'Bär': ai. rákṣas '(esprit) destructeur'; Ausblick auf die Heimat). — 148—64 J. Cantineau, Une alternance quantitive des pronoms suffixes sémitiques (die Länge oder Kürze des Vokals der suffigierten Pronomina entspricht der Länge oder Kürze des Auslautvokals des Worts). — 165—8 A. Graur, Notes roumaines.

2 I—XXVIII Procès-verbaux des séances. XVI Deny, Ursprung des Pluralsuffixes -lar des Türkischen. — XVII—XIX, Basset, Les noms de la génisse en berbère. — XXIII, XXV Roques, Plan d'une atlas linguistique de la Méditerranée et d'un dictionnaire étymologique des termes méditerranéens. — XXV Cohen, Clitoris: abess. (sem. kuschit) q-n-ṭ-r, k-n-t-r. — 169—266 A. Martinet, La phonologie du mot en danois. — 267—79 A. Inatschenko, A propos des voyelles nasales.

3 *W. Koppers, Die Indogermanen- und Germanenfrage, *W. Brandenstein, Die erste „indogermanische" Wanderung, *G. Bechtel, Hittite verbs in -sk- (Benveniste). — *B. Ghosh, Linguistic introduction to Sanskrit, *L. Renou, La décadence et la disparation du subjonctif, Le suffixe -tu- et la constitution des infinitifs; *A. Minard, La subordination dans la prose védique; *H. Oertel, Zum altindischen Ausdrucksverstärkungstypus satyasya satyam; *I. Canedo, Zur Wort- und Satzstellung in der alt- und mittelindischen Prosa; *T. Burrow, The language of the Kharoṣṭhi documents from Chinese Turkestan; *L. Alsdorf, Apabhraṃśa-Studien; *S. Varma, The phonetics of Lahnda; *K. Medhi, Assamese grammar and Origin of the Assamese language; *A. Vaypeyi, Persian influence on Hindi; *I. C. Koenig, Teachers' and authors' list of 4000 important Hindi words; *A dictionary of the Sinhalese language (J. Bloch). — *I. Duchesne-Guillemin, Les composés de l'Avesta; *W. Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch; *F. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname; *R. Abrahamian, Dialectes des Israélites de Hamdan et d'Ispahan et dialecte de Baba Tahir (Benveniste). — *A. Nordling, Beröringer mellan germanska och finska språk (A. Sommerfelt). — *E. Vetter, Etruskische Wortdeutungen I.; *F. W. König, Die Stele von Xanthos (Benveniste). — *Caucasica 11; *A. Sommerfelt, Études comparatives sur le Caucasique du Nord-Est. II.; *K. Bouda, Tschetschenische Texte; *Jazyki sovernago Kavkaza i Dagestana; *L. I. Žirkov, Avarsko-russkij slovaŕ (G. Dumézil). — *Travaux de l'Université d'État de Tiflis I. (R. Lafon). —

*F. Butavand, L'énigme ibère (G. Lacombe). — *F. Calice, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung; *Rivista degli studi Orientali XV, XVI, XVII; *M. Berkooz, The nuzi dialect of Akkadian; *Z. S. Harris, A grammar of the phoenician language; *A. Dietrich, Phönizische Ortsnamen in Spanien; *K. Levy, Zur masoretischen Grammatik; *J. Cantineau, Études sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient; *G. S. Colin, Pour lire la presse arabe, Recueil de texte en arabe marocain; *A. F. L. Beeston, Sabaean inscriptions; *N. V. Hušmanov, Stroï amharskovo jazyka (M. Cohen). — *M. Cohen, Traité de langue amharique (J. Bloch). — *A. Jirku, Die ägyptischen Listen palästinensischer und syrischer Ortsnamen; *A. Smieszek, Some hypotheses concerning the prehistory of the coptic vowels (M. Cohen). — *G. Orth-Geuthner, Grammaire démotique du Papyrus magique de Londres et Leyde; *W. E. Crum, A coptic dictionary; *W. Erichsen, Demotische Lesestücke. (Ch. Kuentz). — *G. Marcy, Les inscriptions libyques bilingues de l'Afrique du Nord, Introduction à un déchiffrement méthodique des inscriptions „tifinâgh" du Sahara central, Epigraphic berbère; *A. Basset, Atlas linguistique des parlers berbères; *R. Jestin, Tablettes sumériennes de Scoruppak conservées au musée de Stamboul; *I. C. Ward, Practical suggestions for the learning of an african language in the field; *Th. Kluge, Die Zahlenbegriffe der Sudansprachen; *I. Lukas, A study of the Kanuri language; *N. V. Husmanov, Stroï jazyka hausa; *M. H. Watkins, A grammar of Chichewa (M. Cohen). — *P. S. Subrahmanya Sastri, History of grammatical theories in Tamil and their relation to the grammatical literature in Sanskrit; *L. V. Ramaswami Aiyar, The history of the Tamil-Malayalan alveolar plosive (J. Bloch). — *R. Brandstetter, Wir Menschen der indonesischen Erde. XI. Die Verwandtschaft des Indonesischen mit dem Indogermanischen (E. Benveniste). — *M. Vanoverbergh, Some undescribed languages of Luzon; *A. S. C. Ross, Fontes linguae !Paschalis saec. XVIII (Osterinsel) (M. Cohen). — *I. Winthuis, Mythos und Kult der Steinzeit (A. Sommerfelt).

39 1938:

1 1—23 G. Guillaume, Théorie des auxiliaires et examen des faits connexes. — 25—48 M. Deanović, Divergences entre les emprunts latino-romans en Dalmatie. — 49—50 A. Graur, Syncope des voyelles accentuées en roumain. — 51—65 J. Deny, Existe-t-il des préfixes en turc? (59: up-uzun; düpe düz; 63: çıkmak aus tış-ık-mak). — 67—87 G. Dumézil u. A. Namitok, Racines oubykhs et tcherkesses á u-préfixé (77: weitere Bemerkungen bes. über die N. W.-Sprachen); 89—92 Le préfixe verbal moyen-arménien gu; 93—102 Notes sur quelques tournures et formes participiales de l'arménien (geht aus von dem im Armenischen fehlenden Partizip Präsentis). — 103—32 L. Renou, Le suffixe védique -tṛ- et les origines du futur périphrastique. — A. Mirambel — 133—4 La contraction de e et de i; 135—6 La valeur „moyenne" de quelques verbes (im Neugriechischen).

2 137—175 H. I. Polotsky, Études de grammaire Gouragué (I. La gémination, les échanges de liquides et le parfait nié du thème simple; II. Labialisation et prépalatalisation à distance; III. Le futur en-ša; IV. Racines verbales secondaires issues des thèmes réfléchis; V. Les suffixes régimes et l'impersonnel). — 177—8 A. Basset, Le nom de l'étable en Kabylie et la flexion du participe. — 179—83 M. Cohen, Mots latins et mots orientaux (carcer; canna; columba, palumbes; coleus; elementum; maritus; tabula). — 185—93 G. Dumézil, Le plus vieux nom arménien du 'jeune homme'. — 195—210 A. Vaillant, Le problème du slave macédonien. — 211—21 I. Duchesne-Guillemin, Hittite kessar 'main', indo-iranien *žhasta — et leurs correspondents. — 223—39 L. Homburger, Quelques morphèmes du négro-africain commun. — 241—2 G. Dumézil, Traitement de m + p en arménien. — 243—8 W. Couvreur, La désinence — au et le morphème -oy-, -i- du koutchéen (-au<-am; -oy-, -i- Zeichen des Optativs und des Imperfekts: iranische und indische Parallelen, vielleicht griechische).

Procès-verbaux des séances: V pauvre de moi; ähnliche Fügungen in romanischen und semitischen Sprachen, Zschr. f. Semitistik I Schuchardt (M. Cohen). — XI Einsilbigkeit und Mehrsilbigkeit in afrikanischen Sprachen (L. Homburger). — XI—XII Vokalharmonie (A. Sauvageot). — XIII—XIV 'Mensch' im Slav. (A. Vaillant). — XIX—XXI Bulgarische Familiennamen (L. Beaulieux). — XXVII Attributives Adjektiv im Berberischen (E. Destaing). E. L.

Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher 13 1937:

2—4 149—96 Nikos A. Bees u. a., Bibliographische Notizen und Nachrichten. — 197—308 α'—π' Berichte der Christlich-Archäologischen Gesellschaft zu Athen [darin 203—244 λς' N. A. Βέης, Περὶ τοῦ ἱστορημένου χρησμολογίου τῆς κρατικῆς βιβλιοθήκης τοῦ Βερολίνου (Codex Graecus fol. 62—297) καὶ τοῦ θρύλου τοῦ „Μαρμαρωμένου Βασιλιᾶ" (Zusammenstellung der Orakelsprüche und Weissagungen mit Angabe der Handschriften und Verfasser, Inhaltsangabe der Berliner Handschrift, in der sich eine gegen die Türken gerichtete Weissagung mit Bildern von Konstantinopel befindet). — γ'—ιγ' Γέρων Ἀρκάδιος ὁ Βατοπεδινός, Γράμματα τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τῆς Θεοτόκου τῆς Ψυχοσωστρίας. — ιδ' N. A. Βέης, Σημείωμα παλαιὸν περὶ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει ναοῦ τῶν ἁγίων Σεργίου καὶ Βάκχου (Die Kirche wurde in eine Moschee umgewandelt)].

14 1938:

1—2 1—40 Gerhard v. Beseler, Libaniana (aus den Schriften des Libanios kann auch der Jurist manche Anregung und Belehrung gewinnen. Die einzelnen Stellen werden unter juristischen Stichwörtern geordnet behandelt). — 43—59 Otmar Schissel, Die Osterrechnung des Nikolaos Artabasdos Rhabdas (geschildert nach zwei Briefen des Rhabdas von Smyrna aus dem Jahre 1341 n. Chr.). — 119—28 M. Gaster, Die rumänische Version der Legende des Aphroditian (Übersetzung des rumänischen Textes aus einer Sammelhandschrift der Rumänischen Akademie. Die Legende ist ein wesentlicher Bestandteil des sog. Religionsgespräches am Hofe der Sassaniden). — 164—6 *Odulphus van der Vat, Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im Nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts (Marianne Klaar). — 167—8 *John W. Baggally, Ali Pasha and Great Britain (William Miller). — 175—240 Nikos A. Bees u. a., Bibliographische Notizen und Nachrichten. Peter Thomsen.

Geographical Journal 92 1938:

1 62—6 Sir A. Stein, Note on Remains of the Roman Limes in North-Western 'Iraq (Angeregt durch Poidebards Trace de Rome hat Sir A. Stein mit Hilfe der Royal Air Force im Frühjahr 1938 die Anschlusslinien auf iraqischem Gebiet gesucht und festgestellt, worüber vorläufig berichtet wird). R. H.

Hebrew Union College Annual 12—13 1937/38:

1—53 Morgenstern, Amos Studies II (Nr. I versucht die Quelle aufzudecken, auf die 2. Reg. 15, 3ff., 2. Chron. 26, 16ff. und Joseph. Ant. 9, 10, 4 zurückgehen; an Stelle der vom Chronisten gebotenen und von J. nacherzählten Haggada setzt M. eine neue unter Aufwendung von viel Scharfsinn, ohne zu überzeugen. — Nr. II The festival of Jerobeam I versucht den Nachweis, daß es sich in 1. Reg. 8 12, 21ff., 2. Reg. 15, 3ff. und wohl auch 16, 10ff. um dieselbe priesterliche Funktion des Königs am königlichen Heiligtum zu Jerusalem bzw. Bethel, und zwar am Neujahrstag bzw. bei der Einweihung des Tempels handelt; die vorliegenden Berichte sind von D. bzw. P. überarbeitet im Sinne ihrer Kulttheorie; Nr. III The date of Amos krönt alle früheren Untersuchungen des Verf. durch den Nachweis von Jahr und Tag, Stunde und Minute des Auftretens des Amos in Bethel, a. 751 am Neujahrstag früh bei Sonnenaufgang. Immerhin lassen sich einige brauchbare Bemerkungen aus diesem Meere von kühnen Kombinationen herausfischen, so die Vermutung, daß 1. Reg. 13, 1ff. nach dem Muster von Amos 7 erfunden ist). — 55—88 Eitan, A contribution to Jsaiah exegesis (1, 27 וְיֹשְׁבֶיהָ בְצֶדֶק; 3, 17 פְּאַתֶּהֶן; 3, 20 und 5, 14 נפש = ass. napištu Hals wie 29, 8; 7, 6 קָץ cf. ar. qāḍa jaqīdu, IV aufbrechen; בקע cf. ar. baqa^{c}a, IV auf die Seite bringen; 7, 16 dasselbe קץ vgl. חת מפני; 8, 10 cf. 58, 13 דָּבָר hier a mere cognate accusative, cf. ar. dabbara to manage; 10, 13 יושבים Herrscher cf. Am. 1, 5 und 8; 10, 32 לְיַעְמֹד = לעמד mit emphat. lamed, vgl. לחלף 21, 1; 11, 1 (45, 8) פרה par. יצא מן = aeg. prj herauskommen, sprossen, wovon פְּרִי abgeleitet; alte Bedeutung noch erhalten in פְּרִי פִי Prov. 12, 14, 13, 2, 18, 20 = מוצא פי Deut. 8, 3!; 11, 13 קנאת אפ׳ hier = קַנְאֵי mit Gen. obj.; 11, 14 עפו verschrieben aus עָבְטוּ, cf. ar. ^{c}akka angreifen und בכתף = בְּכָתֵף cf. neuh. בכתף אחת mit vereinten Kräften; 13, 3 צַוֵּיתִי לְמ׳ oder צָוַתִי (cf. ar. ṣawwata [ṣāta] einen Schrei ausstoßen) par. mit קראתי; 13, 12 אופיר wohl 1. pers. imp. IV von יפר und Par. mit איקיר, cf. ar. waffara to save, reserve; 13, 22 zu וְעָנָה, vgl. ar. ġanija to inhabit permanently, ebenso ist Hos. 2, 17 וְעָנְתָה zu erklären; 14, 10 חָלִיתִי, cf. ar. ḫalā to be alone ḫallā to let alone, ebenso Jud. 16, 17; 14, 12 חוֹלֵשׁ = der du gemäht hast, cf. ar. ḫalana to snatch away; 14, 19 לבש von לִבְשׁ = ar. labiṭa „lingering with the slain"; ebenda אבני־בור = בְּנֵי בׄ׳ mit prosthet. alef, wie Gen. 49, 24 und Hiob 5, 23(?); 15, 4 חֲלָצֵי מואב יָרִיעוּ die Lenden Moabs zittern, cf. ar. rāğa to slant; 15, 5 בָּרְחוּ עד־צער עֶגְלַת שְׁ׳, cf. ar. ^{c}agila to hasten; 15, 9 lies אָרִיד, cf. ar. rāda und Gen. 27, 40 und אַרְמָה als Hifil von דמה; 17, 6 lies בסעיפי הפארה; 17, 11 נד = נֶד von נדד (fa^{c}ila-Form), cf. äth. nadda arsit und נחלה = äth. neḫla corruit, also etwa נַחֲלָה Zerstörung; 17, 13 הרים ist Glosse zu מץ und wohl mit ar. harra to fall of zusammenzustellen; 18, 4 צח = ar. ḍiḥḥ und äth. ḍaḥaj „Sonne" und אור = Tau, cf. ar. ضحى; 19, 10 lies שָׁתִיתָיִךְ und vgl. kopt. štit Weber; 21, 2 lies אַנְחָתָהּ von נחה < נחוה mit prosth. alef, nach ar. naḫwat pride, courage; 21, 5 lies ?(צפים) צַפֵּה צְפוֹת nach ar. ṣaffā set in order und ḍaif guest; 21, 17 lies וְשָׁאַר und fasse קֶשֶׁת kollektiv wie רֶכֶב; 22, 17f. lies הַגֶּבֶר (טלטל) als Vokativ und streiche צנפה als Glosse; 22, 21 zu חזק, cf. ar. ḫazaqa to bind with; 22, 23 כְּפֵא mit ar. kasāt Ruhm zusammenzustellen? dann ist כבוד Glosse dazu; 22, 24 כל־כלי הקטן nach ar. qaṭana to serve und qāṭin inhabitant zu erklären: all household vessels; 23, 1 lies כי שדד בָּתִּים i. S. von טלון, hier = Hafen und streiche מבא = מָבוֹא als Glosse; מ׳ ist Verbalnomen von בָּת, cf. Dan. 6, 19 und zu מ׳ Ps. 104, 17 בָּתָּה für ביתה; 23, 6 nach V. 10 עִבְרִי בַת־תַּרְשִׁישׁ? cf. ar. ^{c}abara Tränen vergießen; 23, 10 ארצך כיאור ist Glosse zu mißverstandenem עברי; 23, 11 lies מָעֻזֶּיהָ, cf. ar. ma^{c}ād refuge, hier = Hafen; 24, 11 ערבה nach ar. ġaraba to depart zu deuten, also nicht verschrieben für עברה; 28, 7 נבלעו für נעלבו, cf. ar. 'ingalaba „they are overcome by wine"; תעו von תעע = ar. تعع schlaff sein; 28, 16 lies מוֹסַד מוּסָד und deute המאמין nach Hiob. 39, 24 „a solid foundation that stands firm unshakable", also wieder eine neue Erklärung dieser viel mißhandelten Stelle; 29, 5 זריך nicht für צְרִיךְ, sondern nach ar. zawr — your master lord = זָרֶיךָ; 30, 13 für נבעה ist נֶבַע zu lesen und ar. nabaġa to appear zu vergleichen, aber Glosse zu נֶפֶל = sich ereignet; 30, 16 ננום gehört zu ar. nāsa med. w: we will swing upon horses; 30, 18 ירום in Par. zu יחכה ist = ar. rāma med. w sehnsüchtig wünschen; 30, 22 טמאתם ist deklarativ zu fassen, und צא = צָאָה; 31, 4 zu יקרא vgl. ar. قرى to collect; 32, 6 cf. 59, 6 a יעשה hier wie Hiob 15, 27 nach ar. ġašija = to cover; 32, 14 בחן = äg. bḫn Festung?; 34, 17 בקו ist synonym zu גורל und mit ar. baqija to remain zusammenzustellen, also נחלה = בקו; 37, 25 פעם wie im Phön. = רגל; 39, 8 אמת nach ar. 'amn = Sicherheit; 41, 2f. צדק = צדיק als Objekt, לרגלו = into his presence, יתן = יָתַּן, cf. ar. 'atanna to stunt und יָרַד = ירד von רדד wie 45, 1 und Ps. 144, 2; demgemäß חַרְבָּם und קַשְׁתָּם; 41, 9 ist קרא wie 31, 4 zu verstehen, zu אצילים vgl. waṣīlat extensive country; 41, 10 u. 23 liegt Wurzel שתע = ar. št^{c} als Synonym zu ירא vor; 41, 15 חדש ist Glosse zu חרוץ; 41, 20 lies וְיָשׂוּמוּ „sie werden acht haben"; 41, 21 lies רַבֵּיכֶם „eure Herren" in Par. mit עצמותיכם „eure Häuptlinge" nach ar. ^{c}aṭamāt-l-qaum, beides i. S. von Götzen(bilder); 41, 25 יקרא ist nach ar. qarā „gehen, folgen" zu erklären; 41, 29 מעשיכם etwa = eure „Gemächte" wie Ez. 6, 6 und vgl. Jer. 3, 16 Ex. 32, 35; 44, 8 תְּרָהוּ nach ar. wariha to be clumsy zu erklären; 44, 9 zu תָּהוּ statt תהו vgl. ar. tawahān absence of mind; 44, 12 יְצָדָהוּ statt יצרהו nach ar. waṣada to be fast; 44, 13 statt יעשחי lies יְשָׁעָהוּ nach syr. אשע von Wurzel שעע „glätten"; 44, 20 לב הוֹתֵל a foolish mind nach ar. hatara verwirren, vgl. Hiob 17, 2 התלים; 44, 21 lies תְּנַשֵּׁנִי oder תְּנַשֵּׁנִי nach ar. nasā to give up; 44, 23a cf. 46, 4 und 54, 5 lies כִּי־עָשׁ ח׳ Wurzel עוש = ar ġāṭa befreien; 44, 28 ולאמר ist = וְלֵאמֹר part. act. mit emphat. ל; 45, 12 צויתי ist = צִוֵּאתִי cf. ar. ḍawwa'a leuchten lassen und Hiob 36, 32; 45, 16 die Perf. sind als Optative zu verstehen, cf. Ps. 10, 16; 46, 11 für עיט ist wohl

(י)טִיעָ zu lesen nach ar. ṭāʿa gehorchen; 47, 12 für תעצורי l. תעצורי und vgl. 1. Chr. 29, 14 2. Chr. 2, 5; 14, 10; 20, 37; 49, 15 l. אם־רַחַם statt מרחם und vgl. zu רחם als Synonymon zu אשה jetzt רחם ענת in Rās Šamra als Prädikation der „Jungfrau"-Göttin (nach Ginzberg in Tarbiṣ IV S. 109!); 50, 7—9 עזר hier, in Par. zu הצדיק, nach ar. ʿaḏara to excuse zu verstehen; 53, 12 לפשׁ יֻפְגַּע „wurde geschlagen für die Sünder"; 54, 3 cf. 60, 12 גיים in Par. zu עריים ist von einem Nomen גִּוִי pl. גִּוִים herzuleiten, cf. die aram. Wiedergabe von Zeph. 2, 14 חיתו גוי, und Dan. 8, 22, vgl. mit 7, 17; 57, 6 חלקי נחל nach ar. ḫalq Geschöpfe und mischn. berijjoth als Bezeichnung der Dämonen zu verstehen, vgl. ar. ahlu-l-ʾarḍ; 57, 10 חלית nach äth. ḫallaya to think of, vgl. V. 11b זכרת und שׂמת על־לבב und dazu Jer. 5, 3 1. Sam. 22, 8 Prov. 23, 35, auch Am. 6, 6; 60, 4 lies תְּאֻמָּנָה nach ar. ʾamma to walk ahead und zu על־יצד, cf. ar. ʿalā ṣadad in the neighborhood, vgl. Jer. 51, 13 אַמַּת in Par. mit בָּא; 60, 13 zu מקום רגלי vgl. 66, 1 הדום ר׳ zur Bezeichnung des Tempels; 60, 14 in ציון ק׳ י׳ ist die ursprüngliche appellative Bedeutung erhalten, vgl. äth. ṣawan Festung, ar. ṣāna schützen, aram. ṣáwwana umschließen, also צ׳ = Festung; 61, 3 מעטה ת׳ = a mantle of brightness und vgl. zu חלל = scheinen Jer. 13, 10 Hiob 29, 3; 39, 26; 41, 10, zur Wendung Ps. 104, 2; 61, 4 ע׳ חרב = ע׳ ברח nach ar. bariḥa, bāriḥ „vergangen"?; 61, 6 statt תתימרו zu lesen תְּתַמָּרוּ nach ar. māra to procure food, aram. mār buy?; 61, 7 משנה nach äth. mašney „das Beste" zu deuten? Also wie Gen. 47, 11 מיטב; 63, 3 עגאלתי kal mit prosthet. alef wie im aram.?; 63, 4 גאולי ist archaische Nominalform wie בקוי < בקוו in 34, 17, vgl. LXX ἐνιαυτὸς λυτρώσως und ar. Formen wie naḥla(y), raǧʿa(y) u. a.; 66, 14 תפרחנה mit ar. fariḥa sich freuen, zusammenzustellen, vgl. Jes. 35, 1 פרח in Par. mit שׂישׂ; 66, 14b רצון ה׳ = יד״ה׳ nach ar. wadd, vgl. die in Esr.-Neh. häufigere Wendung כיד״ה׳? — 89—96 Reider, The etymology of Hebrew MŪL or MŌL and its bearing on TMŌL and ETMŌL (aus Micha 2, 8 Ex. 18, 19 1. Sam. 17, 30 Lev. 5, 8 und Num. 8, 2 wird die Bedeutung von mūl — mōl „nahe sein, Freund, Verbündeter" u. ä. deutlich; mūl ist miqtal-Form vom Stamm walaya, vgl. ar. maulā; daraus hat sich der präpositionale Ausdruck mūl entwickelt; ʾetmōl ist = mūl „der nahe ist" mit präfigiertem demonstrativem und prosthetischem alef, also ʾetmōl = "that day wich is contiguous to this day"). — 97—101 Lewy, Lexicographical Notes (נחי Micha 4, 10 von Wurzel gnḥ, vgl. syr. ʾethgenach, mit Assimilation für guḥḥi; אָחֵז Cant. 3, 8 ist passives Part. Kal für Part. Pual; עצור ועזוב ist wegen der mehrmals vorkommenden Verbindung mit משתין בקיר zu deuten: „ungeboren und geboren" i. S. von Nachkommenschaft, was in der Tat überall gut paßt). — 103—274 Sperber, Hebrew based upon Greek and Latin transliterations (eine philologische Glanzleistung aus der Schule P. Kahles; ausführliche Einleitung, darin besonders zu beachten die Feststellung zweier durch Sam. und MT dargestellten Dialekte des lebenden Hebräisch; grammatischer Abriß, Glossar, Eigennamen; das Ganze die Grundlage für den Neubau der hebräischen Grammatik). — 275—325 Kahle, The Mishnah Text in Babylonia (vgl. HUCA X 185ff.; Teile des Ms. A, Stücke aus Kethubhoth, Nedarim, Edujoth, Zebachim, Nidda, Maškim, Zabim, Ṭebul Yom, Yadayim, Uḳzin). — 327—46 Blank, The death of Zechariah in rabbinic literature (im MT von Zach. 1, 1 ist „Sohn des Berechja" alte Glosse, um diesen Zach. mit dem Jes. 8, 1f. genannten in eins zu setzen, vgl. die Haggada b. Makk. 24b; Matth. 23, 24f. meint den Zach. von 2. Chron. 24, 17ff.; talmudische Zacharialegenden vom Tode dieses Priesters. — 347—65 Finesinger, The Custom of looking at the fingernails at the outgoing of the Sabbath (der Ritus geht wohl auf einen alten magischen Aberglauben, „a means of divination", zurück, vgl. b. Sanh. 101 a und dazu Rashi). — 367—85 Vayda, Jeûne musulman et Jeûne juif (wertvolles Material für das Verhältnis des islamischen Fastenritus zum jüdischen und christlichen und für die Motive der babylonischen Umprägung der übernommenen Riten). — 387—409 Finkel, An arabic story of Abraham (diese arabische Abraham-Haggada geht wohl auf den jüdischen Konvertiten Kaʿb al-Aḥbar (7. Jh.) zurück; zum Text vgl. Jellinek, Beth ha-Midrasch I 25ff. und Chapira in REJ LXIX 86ff., LXX 37ff.) — 411—59 Mann, An early theologico-polemical work (aus Geniza-Fragmenten der Sammlungen Cambridge, Adler und Schechter läßt sich das Bruchstück eines dem 10. Jh. zuzuweisenden hebräischen Werkes eines unbekannten Autors (Babylonien? Persien?) herstellen, das für die Geschichte der Häresien im Judentum des Ostens von Wert ist; Text mit inhaltreichen Anmerkungen; dazu ein Appendix concerning Seren (Serenus) and the Minim im two gaonic responsa). — 462—97 Diesendruck, On the date of the completion of the More Nebukhim (verteidigt die traditionellle Ansetzung auf 1185 gegen die Annahme von Graetz, Gesch. d. J. ⁴VI S. 309, der sich für 1190, und Marx (HUCA III S. 331 n. 33 und JQR NS XXV S. 385f.), der sich für 1197 entschieden hatte). — 505—21 Englaender, Grammatical elements and terminology in Raschi's commentaries II (R.s vowel terminology). — 523—57 Finkelstein, Fragment of an unknown Midrash on Deuteronomy (Cod. II, Firkovitch 225 part 4 enthält unvollständig die Parasche Deut. 21, 10ff.; wertvoll durch die benutzten Quellen und für die Art jemenitischer Midrasche). — 559—81 Wilenski, About Manuscripts (I.A. Psalm-Ms. and its entries [Hebr.U.Coll.Libr. Nr. I von 1719]; II Has Joseph b. Eliezer ha- Sephardi a surname?; III Again Mose Roṭi, vgl. HUCA XI S. 647). — 635—99 Cronbach, The Meʾil Ṣedaqah II, vgl. HUCA XI S. 503ff. und dazu OLZ 1938 Nr. 5. — 697—99 Roth, Supplement to "Some revolutionary Purims" HUCA X 451ff. — 703—14 Toledano, Die alten Synagogen von Alexandria und Umgegend (Verarbeitung alles Traditionsmaterials über die Bet- und Lehrhäuser in der Stadt und den benachbarten jüdischen Siedelungen Fostāt, Damanḥur, Rosette, Damiette, El-Mahalla El kubra). — 715—823 Davidson, Supplement to the "Thesaurus of Mediæval Hebrew Poetry" (der I. Band des Thesaurus erschien 1924 New York; dazu ein erster Supplementband mit mehr als 4000 Nummern vom Jahre 1933; der neue Zuwachs ist eine Folge des von Schocken gegründeten "Research Institut for Hebrew Poetry" unter der Leitung von Dr. Brody).

W. Staerk.

Journal Asiatique, Bd. CCXXVIII 1936:

241—55 Jacques Duchesne-Guillemin, Les citations Avestiques de l'Augmadaiča (Versuch des Nachweises, daß die Zitate metrisch sind). H. J.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig C 1, Scherlstr. 2. — Druck von August Pries, GmbH. in Leipzig
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Berlin.